سلسلة بحوث
في العرفان وعلم الكلام

أعمال مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني (قده)



المعهد الأسلامي للمعارف الحكمية

أعمال
مؤتمر العرفان
عند الامام الخميني (قده)

بسم الله الرحمن الرحيم

أعمال مؤتمر العرفان

عند الامام الخميني (قده)

المشاركون

١ ـ الوكيل الشرعي العام للإمام الخامنئي السيد حسن نصر الله.
٢ ـ سماحة السيد د. مصطفى المحقق الداماد.
٣ ـ د. إبراهيم ديناني.
٤ ـ د. سعاد الحكيم.
٥ ـ د. سامي مكارم.
٦ ـ د. محمد الخاقاني.

رئاسة الجلسات

١ ـ سماحة العلامة السيد محمد حسن الأمين.
٢ ـ الأب الدكتور سمير خليل اليسوعي.
٣ ـ سماحة الشيخ الدكتور محمد مهدي التسخيري.

المعهد الاسلامي للمعارف الحكمية

الطَّبعة الأُوْلى

١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م

الإهداء

إلى الضياء الذي أزهرت له السموات والأرض . .

إلى التي اشتُقَّ اسمها من فاطر . . .

إلى مستودع النبوة والرسالة . .

إلى الصراط المستقيم؛ التي من اهتدى بنورها وصل . .

إلى بضعة النبي . . والحقيقة المحمدية «سيدة نساء العالمين» . .

وإلى حفيدة «السيد الأكبر» . .

الراحل الى معشوقه الأوحد؛ بقلبٍ هادىءٍ، ونفس مطمئنة . . الإمام الخميني (قده) العارف الواصل . . الشاهد والشهيد . .

في مئوية ولادته . .

راجين من الله القبول؛ ومن الزهراء عليها السلام الشفاعة . . ومن الراحل العظيم التجدد فينا عرفاناً وجهاداً وعزة . . .

المقدمة

إن هذا الكتاب الذي بين أيديكم إخواني وأخواتي القرَّاء.. هو تلبية لوعد قطعناه.. بنشر ما طلبتموه من أعمال «مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني(قده)»...

وهو حلقة من سلسلة نرجو من المولى أن يفتح علينا ويسددنا في استكمال برنامجه.. الذي يقصد اظهار علم قيِّم هو «العرفان»..

لما يشكل في بعده العلمي من مدرسة إسلامية يتربى فيها السالكون الى الله على نهج الإسلام والتوحيد..

وفي بعده النظري من أسس ومنطلقات معرفية؛ تساهم في استرشاد النظرة؛ وتقويم المفاهيم؛ واستلهام القيم... وقد كنا نفضل أن يخرج هذا السِفرُ؛ حاملاً معه تقديماً نبحث فيه معنى العرفان وأصوله، ومرتكزاته، وقواعده، وأهم مباحثه،... لكننا رأينا أن مثل هدا العمل يحتاج الى جهدٍ مستقل؛ قد لا يسعه الكتاب الذي بين أيديكم؛ ففضلنا تأخير العمل ليخرج بكتاب مستقل يشرح «ما هو العرفان الإسلامي» من منظور عرفاء المسلمين؛ وبالتحديد المدرسة الخمينية.. راجين من الباري ان نتوفر على السبل الموصلة لمثل هذا العمل.. ان ربي سميع مجيب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

تقديم

هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين واستلانوا ما استوعره المترفون، وآمنوا بما استوحش معه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان ارواحها معلقة بالمحل الأعلى.

وفي حديث قدسي: «اوليائي تحت قبابي لا يعرفهم غيري» والحق قول الإمام علي عليه السلام لكميل: «أن أطفيء السراج فقد طلع الصبح».

كلمة الافتتاح للوكيل الشرعي لسماحة ولي أمير المسلمين الإمام السيد الخامنئي حفظه الله الأمين العام لحزب الله السيد حسن نصر الله.

صلة العرفان بالجهاد وتهذيب النفس وتزكيتها:

السيد حسن نصر الله.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يشرفني أن أفتتح هذا المؤتمر المبارك، الذي يعالج جانباً مهماً وحساساً جداً في فكر إمامنا الخميني (قدس سره) أعني «العرفان» والذي هو بحق من المميزات الهامة لفكر الإمام في موقع الفكر، ومن المميزات العالية لشخصية الإمام في السلوك والممارسة، فلقد كان لهذا الجانب في فكر الإمام وشخصيته التأثير الأهم والأخطر في كل ما أنجزه الإمام في جميع مراحل حركته ونهضته ومسيرته المباركة على ما أعتقد.

وأرى من واجبي في البداية أن أتوجه بالشكر الجزيل إلى السادة المنظمين لهذا المؤتمر، ولكل المشاركين في اعماله، لأنهم سارعوا للإستجابة لنداء سماحة الإمام القائد السيد الخامنئي دام ظله الداعي إلى احياء مئوية الإمام الخميني هذا العام وتعريف العالم بشخصيته وأفكاره

وأعماله العظيمة، والذي يهدف هذا المؤتمر للتعريف بالجانب الأهم من هذا الفكر وهذه الشخصية كما ذكرت.

أيها الاخوة والأخوات.

لقد سعى الإمام طوال حياته وجاهد من أجل تقديم الصورة المشرقة والاصيلة عن الإسلام وعمل على إزالة الصدأ المتراكم والانحراف عبر مئات السنين، وأن يقدم الإسلام نقياً طاهراً من منبعه الزلال الطاهر، وتحمل في سبيل هذا الهدف الكثير من المصاعب وخصوصاً من أدعياء القداسة والمتحجرين والاصدقاء الجهلة قبل الطواغيت والمستكبرين، وقد عبر عن ذلك بألم شديد في بيانه المعروف في ١٣ من رجب الموجه إلى العلماء والحوزات العلمية.

لقد كانت هذه المهمة الشاقة، تنتظر رجلاً بمستوى الإمام الخميني ليؤديها، خاصة، وهو يملك هذا الموقع الفكري والعرفاني والفلسفي والفقهي، وأيضاً يملك هذا الموقع القيادي المؤثر في الأمة، ويتحلى بالشجاعة اللازمة لاقتحام هذا الأمر.

وفي جملة ما أصابه الصدأ ولحق به الانحراف مفهوم العرفان ومعناه، وخصوصاً، عندما أصبح يعني العزلة والقعود والتخلي عن المسؤولية، وترك الأمة لمصيرها، يتحكم فيها الطواغيت والظالمون.

وقف الإمام العارف أو إمام العرفاء لتصحيح الصورة والمعنى في أكثر من مناسبة ومما قاله بالنص: «لم يكن الحال أن علماءنا طوال التاريخ كانوا منعزلين عن السياسة، لقد تخيلت مجموعة كبيرة «العرفان» عبارة عن أن يجلس الإنسان في مكان، ويقول ذكراً ويقوم بحركة أو برقصة، هذا هو معنى العرفان؟! لقد كان لدى الإمام علي عليه السلام تلك المرتبة الأعلى من

العرفان، ولم يكن شيء من كل هذا في عمله، توهموا أن العارف يجب أن ينعزل بالكامل عن كل شيء ويجلس جانباً ويقول أذكاراً بقدر ما، ويتغنى بقدر ما، لقد كان أمير المؤمنين عليه السلام، أعرف خلق الله تعالى، ومع ذلك، لم يجلس جانباً، لم يكن لديه حلقة ذكر في أي وقت لقد كان مشغولاً بأعماله... كان موسى بن عمران من أهل السلوك، ولكنه مع ذلك ذهب إلى فرعون وقام بتلك الأعمال. إبراهيم عليه السلام كذلك، أيضاً رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلنا يعلم أن رسول الله كان في حالة السلوك لسنوات طويلة وعندما توفرت له الفرصة، أقام حكومة سياسية من أجل تحقيق العدالة».

... بل إن الإمام في مناسبات أخرى، وصف هذا النوع من العرفان الذي يدعو إلى العزلة والإنزواء وتعطيل الأحكام، بأنه لا ينتمي إلى الإسلام المحمدي الأصيل أساساً وإنما إلى الإسلام الأمريكي، سواء أدرك ذلك أتباعه أم لا.

لقد أكد الإمام الخميني (رض) دائماً على الصلة الوثيقة العميقة بين العرفان والجهاد والشهادة، واعتبر إن الجهاد والشهادة ثمرات العرفان الصحيح، أليس الجهاد باباً من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه، هؤلاء الأولياء هم الذين يقتحمون الباب، ومن باب الجهاد يصلون إلى مقام الشهادة الرفيع وينعمون بلقاء الله تعالى وقربه

إنَّ لنا أن نفترض أن قوة العرفان عند إنسان ما يجب أن تصنع منه مجاهداً أكبر وتدفعه لتحمل المسؤوليات الجسيمة وتقديم التضحيات الكبرى، ومواجهة الطواغيت، ولو كان اعزلاً، ويجب أن تجعله أقدر على قول كلمة الحق، ولو في ظل الحراب كتعبير عن إنه لا يخشى إلا الله وحده، وتجلٍ ليقظته وعزمه وإرادته وقطعه لكل العلائق مع ما سوى الله سبحانه

وتعالى، فعرفان إبراهيم أعطاه الشجاعة لتحطيم الأصنام وتحدي النمرود، وعدم الاكتراث للنار الهائلة، وعرفان موسى دفعه ليصدح بالحق بقوة في حضرة فرعون وليس معه إلا أخاه وعصاه، وعرفان المسيح منحه القوة لمواجهة غطرسة كهنة الهيكل ونصوصه وقطاع الطريق إلى الله، وعرفان محمد ﷺ أمده بالعزم ليقهر الجاهلية المظلمة وعتاتها وطواغيتها، وليصبر على الظلم والأذى حتى روي عنه، إنه قال: «ما أوذي نبي مثل ما أوذيت» وعن الأمثلة المعاصرة، يقدم الإمام الخميني (رض) ثلة من الشهداء والمجاهدين كنموذج رائع لهذا العرفان، ففي إحدى المناسبات قدم أحد الأخوة اللبنانيين صوراً ووصايا لبعض الاستشهاديين من شباب وفتية المقاومة الإسلامية للإمام الخميني وعندما قرأ بعض الوصايا ونظر إلى صورهم قال: «هؤلاء هم أهل العرفان الحقيقيين»، هذه شهادة عظيمة من الإمام، ءمام العرفاء وإمام المجاهدين.

وعندما يتحدث الإمام عن جبهات الحق في إيران يقول: «إذهبوا وشاهدوا هذه المتاريس، هذه المتاريس مساجد، هذه المتاريس مراكز العرفان ومراكز التوحيد، وفي هذه المراكزيحيون في الليل والنهار ويضحون بهذه الطريقة.

ويقول الإمام (رض)، وهو يصف تضحيات المجاهدين وعشقهم للشهادة وتقطع أوصالهم في الجبهات: «إن ما يطلبه هؤلاء ويتمنونه فوق ما نتصوره نحن، وفوق ما يمكن أن يكتبه الفلاسفة والعرفاء وما يمكن أن يعرضه الفنانون والرسامون، إن ما حصل عليه أولئك بالخطوات العلمية والاستدلالية والعرفانية، وصل إليه هؤلاء بالخطوة الغيبية، وما بحث عنه أولئك في طيات الكتب والصحف حصل عليه هؤلاء في ميدان الدم والشهادة في سبيل الحق».

ويؤكد الإمام أيضاً على التفاعل والتأثير والتأثر المتبادل بين العرفان والجهاد، حيث لا يمكن للعارف المجاهد أو للسالك المجاهد أن يختصر الزمن والمسافات الطويلة ببركة الجهاد والصبر والجراح والدماء والشهادة، ويقول الإمام (رض): لقد طوى هؤلاء في ليلة واحدة طريق مائة سنة، وقد وصلت أيديهم وبشكل مباغت إلى كل ما يتمناه العرفاء والشعراء من العرفاء في سنوات متمادية، ونقلوا العشق للقاء الله من الشعار إلى العمل، وثبتوا آمال الشهادة من خلال أعمالهم في جبهات الدفاع عن الإسلام العزيز».

وفي نفس هذا السياق قال سماحة القائد السيد الخامنئي دام ظله في إحدى خطبه: «إن بعض الشباب في الجبهات من أبناء ١٣ إلى ٢٠ سنة أَستطاعوا أن يصلوا إلى مقام ودرجة عند الله عجز الكثير من أهل السير والسلوك والعرفان من الوصول إليها بعشرات السنين».

إننا بحاجة دائمة إلى التأكيد على هذا الفهم الأصيل للعرفان، لتجنيب جيل الشباب خاصة من الوقوع في الإنحراف، هذا الجيل المتعطش للمعنويات يجب أن نرشده إلى الطريق الموصل إلى الهدف، وقد شاهدنا كيف إن الفهم الخاطيء للعرفان دفع عدداً من العاملين والمضحين إلى الإنزواء، وعطل طاقاتهم والقى بهم في زوايا النسيان، وإبعادهم عن أي مساهمة تخدم الأمة والبشرية، وفي هذا بالحقيقة أيضاً صدٌ عن طريق الله، وحاجز عن الوصول إلى الله سبحانه وتعالى.

يبقى أمر آخر، هو أن الإمام (رض) أكد على الأهمية الكبرى لتهذيب النفس، واعتبرها الوحيدة للتخلص من علة الأمراض والمفاسد والانحرافات، أعني حب النفس.

ان العرفان لوحده، ليس هو الذي ينقذ الإنسان، بل يمكن لهذا العلم

أيضاً (أي العرفان)، وإن كان من العلوم العالية والشريفة إذا لم يقترن بتزكية النفس أن يدخل الإنسان إلى جهنم ويقول الإمام في إحدى خطبه أمام المسؤولين في الجمهورية: «إن المرض الأساسي هو حب النفس، فهو منشأ كل فساد، وإن الدواء الشافي هو في القضاء على هذه الخصيصة الشيطانية».

ويصل الإمام إلى القول: «يجب القضاء على هذه الخصيصة، يجب أن يروض الإنسان نفسه وأن لا يحسب نفسه كبيراً، لا يقول أحدكم «أنا عالم»، «أنا مقدس»، «أنا ثري»، «أنا زاهد» «أنا عارف»، فكل واحد من هذه العلوم ولو كان من العلم الأعلى أو العرفان، إذا كانت مع هذه الخصيصة الشيطانية فهو حجاب، العلم هو الحجاب الأكبر. إذا أراد انسان أن يهذب نفسه، فلا يمكن تهذيب النفس بالعلم، العلم لا يهذب النفس، احياناً، العلم يرسل الإنسان إلى جهنم، أحياناً علم الفقه يرسل الإنسان إلى جهنم، علم الأخلاق يرسل الإنسان إلى جهنم، الأمر يحتاج إلى التزكية، والتزكية مقدمة على كل شيء».

أيتها الاخوة والأخوات.

أحببت فقط أن أشير إلى هذين الأمرين صلة العرفان بالجهاد حتى لا يؤدي طريق العرفان بأحد ونحن نحبه إلى العزلة والقعود خصوصاً، في عالم مليء بالتحديات والأخطار التي تتهدد الأمة والأمر الآخر اصالة تهذيب النفس وتزكيتها حتى لا تغرق في النظريات والمصطلحات، ونسجن أنفسنا في حجاب أكبر، ونقضي العمر واهمين إننا نسلك إلى الله، ونفاجأ عندما نستيقظ من الغفلة، وقد فات الأوان.

رحم الله إمامنا الخميني العظيم، ووفق المحاضرين الأعزاء لأداء البعض من حقه الكبير علينا، والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة مدير المعهد الإسلامي
للمعارف العقلية والحكمية
الشيخ شفيق جرادي

بسم الله الرحمٰن الرحيم

إنَّ من أبرز ما يوسم العقائد العظيمة، والقيادات العظيمة هي القدرة والقابلية على التفريق بين الحق والباطل بين الصراط المستقيم والضلالة؛ أو الشطح، ولما كانت المعرفة تساوق الوجود في معتقد أهل العرفان، والمحبة هي السر المنبعث من حاق الوجود، والساري في كل موجود، كان ذاك التمازج والتشكل العرفاني عند الإمام الراحل الخميني (رض) تعبيراً عن محبة لذات الحق وتجلياته في كلمته العظمى في كتاب الله، وخليفته صاحب الحقيقة المحمدية ﷺ، هي المنطق لسير وسريان عارف وعاشق للوجود، بل لسير وسريان عارف وعاشق في الوجود، ومنه كانت العلاقة المطَّردة بين الخميني العبد والخميني الإمام؛ حتى اعتبر الكثيرون، أن الإمام الخميني (قدس سره) قد طور مسلكاً جديداً في العرفان على المستوى النظري والعملي، يمكن أن نطلق عليه اسم العرفان المتعالي، كما هو حال

الملا صدرا، واضع أسس الحكمة المتعالية بجمعه بين القرآن والعرفان والبرهان.

لقد أسس الإمام الخميني مشرباً جديداً في العرفان مستنداً إلى القرآن كمحور أساسي، وفي إطار سنة المعصومين عليهم السلام، ومن خلال التفكر والتأمل العميق، في كل ذلك ليكون المشرب الجديد معتمداً على فكرة التلازم والاجتماع والسياسة والعشق الوقاد لذات الحق والشوق العرفاني، وعليه جاء الإمام قدس سره ليكون بحق فاروق هذا العصر بين الحق والباطل، وإننا في المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية، إذ نتشرف بالالتقاء مع جمعكم الكريم في محفل حضرة الإمام الخميني قدس سره بذكرى رحيله فإننا نسعى بمشاركة أهل العلم والاختصاص لنعالج جانباً شديد الأهمية والحساسية في شخصية الإمام الراحل قدس سره، كما في اهتمامات الفكر الإنساني ألا وهو موضوع العرفان.

فما هو العرفان؟ وهل العرفان والتصوف من سنخ واحد أم انهما من مشربين مختلفين. هل أوجد العرفان تفاصلاً بين الوعي والحقيقة، وهل تحولت الذات عنده إلى بديل عن الوجود الموضوعي والفلسفة والدين والعلم، أيمكن لنا أن نتحدث عن عرفان يتحول أو هو قابل بأن يتحول إلى علم له مبانيه واصوله وموضوعه ومسائله، أم انه اقرب إلى ايمان العجائز؟ هل تقدر جماعة البشر أن تستفيد من العرفان؟ أم أنه السكونية في الإبداع المعرفي والخلق الانطولوجي؟ أمن الصحيح القول أن كل ما يمكن أن يقال في مجالات العرفان قد قيل واننا لا نمتلك إلا المتابعة؟ أم أنه المسلك الأكثر تمرداً على المألوف والسائد.

ما هي الإضافات التي أوردها الإمام الراحل في العرفان؟

وقبل هذا وذاك، كيف نظر الإمام الخميني (رض) إلى العرفان؟ من

هذا المناخ تولدت فكرة مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني قدس سره وعليه بإذن الله ستسير خطوات المؤتمر الذي نعتبره خطوة أولى على طريق القيام بسلسلة أعمال منهجية نعتقد الحاجة إليها في مثل عالمنا العربي والإسلامي، راجين من المولى التسديد وقبول الأعمال.

في الختام أود أن اشير إلى أن هذا المؤتمر، من ضمن المسائل الأساسية التي سيسعى إلى علاجها، هي أن العارف الشيعي تحديداً كيف منهج نظرته إلى العرفان؟ وهل تباعدت عن الإطار الحياتي والسياسي أم كانت الصورة هي نفسها كما هو مألوف في الفكر الصوفي؟ من جهة أخرى كيف عالج العرفان عموماً موضوعات أساسية في الجانب النظري منه؟ وكيف أمكن لهذه الجوانب النظرية أن تخرج إلى الحياة بأطار فعل عرفاني اكد عليه الإمام الخميني بعد أن نقل العرفان من زاوية الفكرة والتلقين والنفس الفردية إلى فعل ارادي عارف بالله؟

نعم لا يمكن لنا في الختام إلا أن نشكر جمعكم الكريم الذي نتمنى أن يشاركنا اعمال المؤتمر فترة بعد الظهر، وأيضاً لا يمكن إلا أن أقول إن مثل هذا العمل ما كان ليتسنى له أن يبصر النور لولا ترشيد سماحة الوكيل العام للإمام الخامنئي دام ظله السيد حسن نصر الله ودعم ومساهمة وتهيء الفرص بل والمشاركة الفاعلة والهامة للمستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية في لبنان تحديداً بشخص المستشار العزيز سماحة الشيخ محمد مهدي التسخيري والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

ترجمة قصائد للإمام الخميني

الدكتور فكتور الكك

اصحاب السماحة، أصحاب السعادة الأخوة والأخوات المحترمون من العالمات والعلماء، لقد كفاني سماحة الوكيل العام والامين العام تحليلاً موجزاً لعرفان الإمام الخميني (قدس سره).

في هذه المناسبة العلمية والحكمية التي استمعنا في ظل الإمام الخميني الراحل، لنحيي الحكمة النورية التي سلك طريقها العلماء الكبار، الذين كانوا من الواصلين، وإذا قلت من العلماء انما أعني علماء العقل والقلوب معاً، إذ قد يبصر الإنسان في قلبه ما لا يراه في عينه وما لا يدركه بعقله، بالطبع بعد أن يكون قد روض نفسه على الإبصار بالعين وعلى البصر في العقل.

والإمام الخميني الذي شق طريقاً جديداً للعرفان بعد أن وصله بفعليته بالخواجة عبد الله الأنصاري مثلاً الذي جعل العرفان جهاداً لا منفعلا، وجعل العرفان ان يتزوج الإنسان، ويعيش في مجتمع معين، ويقوم بجميع واجباته في هذا المجتمع.

أعاد الإمام الخميني العرفان إلى صفائه الأصلي، ثم اعطاه بعداً جديداً، هو بعد الجهاد، الجهاد الأعظم الذي تفضل الأمين العام وحلله تحليلاً ممتازاً.

إذاً أقف هنا عند بعض الترجمات والترجمة كما يقال في اللغة الأجنبية خيانة، ولكني وأنا الأمين على هذه اللغة الفارسية التي وقفت حياتي عليها، حاولت أن لا أخون إلا إذا أفلت الأمر من يدي، والله وراء التوفيق.

يقول الإمام رحمة الله عليه في ديوانه الشهير نقطة عطف وقد ترجمتها تحت عنوان محور السر:

امت سكر الدنان عن السكارى ... ودع أهل الهوى غفلا حيارى
ورمز السكر فاقبله غريبا ... كصدر الطف في الكتاب حارَ
وكن كالورد في صفو وهونٍ ... هيوم ربيعكم هلت نثارَ
جماله قصة فيك استقرت ... حديث البلبل الصداح صارَ
امحور سرنا في كل أيسٍ ... أجز كأس السكارى عن الغيارى

الآن من رباعيات الإمام رحمة الله عليه

فراشة شمع وجهك يا صبيحي
وشيق قوامك الممشوق بوحي
فراخ جمالك القدسي موج
غدا في جذره الفضاح روحي

***

وهذه رباعية ثانية، بالطبع فيها إشارة إلى قصة فرهاد وشيرين، وبالمناسبة فهذا العشق مجازي أما العشق الحقيقي فهو عشق الله سبحانه وتعالى.

يــا حبيبــاً عشقـــه كـــل البـــلاء
قلبنـــا الملتـــاع يقتـــات المِـــلا
وصلـــك خيـــرٌ وصـــدٌ مثلـــه
فـــي زقـــاق الحـــزن منـــك نقتـــل
فـــي محفـــل العشـــاق ذكـــرك أوحـــد
والحـــر حـــرٌ مـــن هـــواك يعـــربـــدُ
شيـــريـــن حُـــولُ والحجـــاب ومكـــولاً
فـــرهـــاد يـــرغـــي فـــي هـــواهـــا ويـــزيـــد

***

وهذه ابيات تحت عنوان «بقاء الفناء»

مـــاء الحيـــاة عشقنـــا أحـــي بـــه　　أنبـــض بـــه عـــرقـــا لنـــا يحيـــا بـــه
اقـــرن صبـــوحـــاً بـــالغبـــوق تـــلألأت　　إبـــريقهـــا نـــور وخمـــر مـــا بـــه!
يـــا مبـــدعـــا زخمـــا لعهـــد مقبـــل　　أنفـــذ إلـــى عـــرق لنـــا روحـــي بـــه
جـــامـــاً علـــى الأفـــلاك أرفـــع عـــاليـــا　　فـــي عـــالمينـــا ينجـــلِ النـــور البهـــي

***

وهذه الأبيات تحت اسم سماح الصفات

إنـــه العشـــق مـــرة بعـــد أخـــرى　　قـــد بـــرانـــي، فكـــل جسمـــي ريـــاح
طـــاح منـــي السقـــام فضلـــة عيـــش　　غـــادرتنـــي، فكـــل روحـــي مبـــاح
شلـــت قلبـــي بـــإصبعـــي مـــن شغـــافـــي　　كيـــف يحيـــا المـــولـــه المستبـــاح؟

وما دام المؤتمر مؤتمر عرفان، وإنطلاقاً من عرفان الإمام الخميني أقرأ عليكم مقطوعة من اشعار مولانا ومولا العارفين جميعاً مولانا جلال الدين

البلخي الرومي، الذي بلغت غزلياته وحدها ٦٠ ألف بيت شعر أي قاربت ملحمة الفردوسي الشهنامة

انه العشق مرة بعد أخرى
قد براني فكل جسمي رياح
قاح مني السقام فضلة عيش
غادرتني فكل روحي مباح
شلت قلبي باصبعي من شغافي
كيف يحيا المولە المستباح
ان عيني غدت لعينك مرآة
فمن ناظريّ يطل الصباح
شطت الدار بي عن المحاجر ترعاني
ويحنو عليّ الجناح لا تحدق بقامتي وسماتي
صرت دفقاً من السنا ينداح
منذ عرفت القوم مني سليما
قد تغولت فالصفات سماح

والسلام عليكم ورحمة الله

بسمه تعالى

منهج العارف الشيعي
من وجهة نظر الإمام الخميني طاب ثراه

الدكتور السيد مصطفى المحقق الداماد[1]

رغم أن الإمام الخميني كان محيي نظرية ولاية الفقيه، إلاّ أن المستفاد من الوثائق المكتوبة التي خلّفها والكلمات التي تفوّه بها، هو أن سماحته كان يعتقد بنظرية ولاية الإنسان الكامل.

ونظرية الإنسان الكامل في العرفان الإسلامي، طرحت على بساط البحث منذ عهد محيي الدين بن عربي، ولم يكن لها وجود حتى الفترة التي سبقته (القرن السابع الهجري)، وتكاملت في الآثار التي تلته، ومن بينها گلشن راز [روضة الأسرار] للشبستري. وإذا كنا نجد هذا المصطلح اليوم في

(١) له درجة الاجتهاد في الحوزة العلمية في قم، وله درجة الدكتورا في القانون في جامعة «لوفن» ١٩٩٥ بلجيكا، استاذ الفقه والقانون في جامعة بهشتي في طهران، استاذ منتدب من قسم الفلسفة الاسلامية في كليات الاجتهاد في طهران، استاذ منتدب في كليات الفلسفة في جامعة الشهيد المطهري تتجاوز تصانيفه العشرة كتب.

الأدب الأوروبي، فإنما هو مستقىً من الإسلام. وأهم مَن شرح آثار محيي الدين هو صدر الدين القونوي الذي حاول أن يُلائم بين مبادىء محيي الدين العرفانية وبين مدرسة التسنّن، إلاّ أن الموضوعية تستلزم أن يقال إنه لم يحقق نجاحاً ملحوظاً في هذا المضمار. ويعتقد الشرّاح الشيعة أمثال السيد حيدر الآملي وصدر المتألهين وأتباعهما أن مبادىء محيي الدين العرفانية ومنها نظرية الإنسان الكامل، تنطبق على التعاليم الشيعية فقط. ويصرّ الإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ على هذا الأمر في حاشية له على الفصوص، وأشكل كثيراً على القونوي.

وللإنسان الكامل ـ في هذه المدرسة ـ أربعة أسفار في سلوكه، والتي استقى صدر المتألهين اسم كتابه العظيم الأسفار الأربعة من هذه النظرية، وشرح في مقدمة كتابه مبرّر هذه التسمية. وقد وضع الحكماء والعرفاء الذين تلوا صدراً ممن يمكن تسميتهم بشرّاح صدرا أو الحكماء الصدريين الجدد، على الكتاب المذكور شروحاً وهوامش كثيرة ومنهم الملا علي النوري وآقا علي مدرس الزنوزي، والأهم منهما آقا محمد رضا القمشئي، وهو عارف عظيم. وكان المرحوم الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري ينقل عن أستاذه المرحوم الإمام الخميني أنه قال: لم يأتِ بعد محيي الدن بن عربي عارف مثل آقا محمد رضا القمشئي. وله حاشية وافية على مقدمة كتاب صدر المتألهين يمكن فيها ملاحظة علاقة العرفان بالحكومة بمعنى حق التقنين أو التشريع وكذلك القيادة والزعامة.

ويعتبر الإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ نفسَه من تلامذة القمشئي بواسطتين، ذلك أنه تلميذ المرحوم الشاه آبادي الذي هو تلميذ المرحوم الأشكوري من خاصة تلامذة القمشئي. ويعبّر الإمام ـ خاصة في الحواشي ـ عن القمشئي بـ«شيخ مشايخنا» عند ذكره.

وخلاصة رأيه هي أن للعارف أربعة أسفار هي التالية:

١ ـ السفر من الخلق إلى الحق.

٢ ـ السفر بالحق في الحق.

٣ ـ السفر من الحق إلى الخلق مع الحق.

٤ ـ السفر من الخلق في الخلق بالحق

ومن هذه الأسفار الأربعة يحظى السفر الرابع لدينا بالأهمية، حيث نبحث بشكل مختصر الأسفار الثلاثةَ المتقدمة للوصول إليه؛ وإن الشكل الذي أورده آقا محمد رضا في شرح هذه الأسفار هو:

١ ـ نتيجة السفر الأول، من الخلق إلى الحق، فناء السالك ذاتياً في الحق تعالى، فإذا أفنى السالك ذاته فيه تعالى، ينتهي سفره الأول ويصير وجوده وجوداً حقانياً ويعرض له المحو ويصدر عنه الشطح... فإن تداركته العناية الإلهية يزول محوه ويشمله الصحو.

٢ ـ ثم عند نهاية السفر الأول يأخذ السالك في السفر الثاني وهو في السفر من الحق إلى الحق بالحق، وإنما يكون بالحق لأنه صار وليّاً ووجوده وجوداً حقانياً، فيأخذ في السلوك من موقف الذات إلى الكمالات واحداً بعد واحد حتى يشاهد جميع كمالاته فيعلم الأسماء كلها، إلاّ ما استأثره عنده، فتصير ولايته تامة، ويعني أيضاً ذاته وأفعاله وصفاته في ذات الحق وصفاته وأفعاله... فيتم دائرة الولاية وينتهي السفر الثاني وينقطع فناؤه ويأخذ في السفر الثالث.

٣ ـ السفر الثالث، وهو السفر من الحق إلى الخلق، ويسلك من هذا الموقف في مراتب الأفعال، ويزول محوه ويحصل له الصحو التام ويبقى

الله ويسافر في عوالم الجبروت والملكوت والناسوت، ويشاهد هذه العوالم كلها بأعيانها ولوازمها، ويحصل له حظ من النبوة، فينبىء عن المعارف من ذاته تعلى وصافته وأفعاله، ولا يسمى نبياً، ويأخذ الأحكام والشرائع من النبي المطلق ويتبعه.

٤ ـ ويأخذ في السفر الرابع وهو من الخلق في الخلق بالحق، ولهذا خصائص تجعله موضع تأكيد واستشهاد في بحثنا. وكما سنلاحظ فإن تعامل السالك فيه بأكمله مع الخلق، في نفس الوقت الذي لا يغفل فيه عن الحق؛ مبدأه الخلق ومنتهاه إلى الخلق أيضاً، لكن بالحق. فيشاهد الخلائق وآثارها ولوازمها فيعلم مضارها ومنافعها في العاجل والآجل، يعني في الدنيا والآخرة ويعلم رجوعها إلى الله وكيفية رجوعها، وما يسوقها ويقودها ويخزيها، وما يمنعها ويعوقها ويدعوها، فيكون نبياً بنبوة التشريع، فإنّه ينبىء عن بقائها ومضارها ومنافعها وعمّا به سعادتها، وعمّا به شقاوتها، ويكن في كل ذلك بالحق، لأن وجوده حقاني، ولا يشغله الالتفات إليها عن التوجه إلى الحق.

نعم، هذه المبادىء العرفانية التي تتلازم فيها الدعوة مع الحكومة عند العرفاء، بل تصبح الثانية ضرورة وجزءاً لا يتجزأ من الأولى. يقول الإمام الخميني: «والسالك إلى الله بعد إتمامه السير إلى الله وفي الله، مكلَّف بتكميل العباد وتعمير البلاد»[1].

والحديث عن سالك كهذا هو حكاية مسافر لما بلغ مَقصَده ونال وسام ذروة المعنويات، لم يكتفِ بإنقاذ نفسه بل يؤرّقه إنقاذ الناس شفقة عليهم ورأفة بهم، فيعود من سفره نحو الخلق بحمل ثقيل من العلم والزاد ليأخذ بأيديهم ويصطحبهم إلى عالم النور.

---

(١) انظر: آداب الصلاة للإمام الخميني، مركز نشر وإحياء، ص٣٤٨ ـ ٣٤٩.

وما دام الإنسان مع نفسه، فكل الكلام أجوف. وعندما يبلغ ذكر الله ويعرف الله ويحسّ بأنه قريب منه، وأن الله معه، يعود برفقة الله نحو خلق الله. و«برفقة الله» تعني الإنسان الرباني والإلهي ، الإنسان الذي لا يغفل عن الله طرفة عين. وإنسان كهذا يتحرك بين خلق الله لإنقاذهم، ويسعى لحثّ خلق الله لتقريبهم منه تعالى.

فإذا قلنا أن سَفرَ الإنسان من الخلق إلى الله، ثم يمكث هناك، ما عرفنا الإنسان. وإن قلنا إن على الإنسان أن يذهب إلى الناس من غير أن يتّجه إلى الله، كما تعمل المدارس المادية المعاصرة، فلن يكون بمقدوره عمل أي شيء لإنقاذ البشرية، أو تقديم خدمة بل سيقوم بخيانة البشرية، فعمله ليس إصلاحاً، بل هو الإفساد بعينه: ﴿**وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون**﴾[1]. والوحيدون الذين استطاعوا إنقاذ البشرية هم الذين نجوا بأنفسهم بادىء الأمر. مِمّ نجوا؟ ليس نجاة من الطبيعة ولا نجاة من البشر الآخرين، بل نجاة الإنسان من ذاتيته ومن نفسه الأمّارة بالسوء. وما لم ينقذ الإنسان نفسه من ذاته المحدودة، فلن ينجو على الإطلاق من قيود الطبيعة وقيود البشر الآخرين.

ومن وجهة نظر العارفين الإلهيين إذا كانت خدمة الخلق في هذا الاتجاه فحسب وذلك بأن تُلَبّى احتياجاتهم المادية فتُشبع مثلاً بطونهم وتستر أبدانهم، ولا ترى أية قيمة أسمى من ذلك، فلن توجد حينها قيمة أخرى في أنفسنا ولا في الآخرين. وفي هذه الحالة أُسديت خدمةٌ إلى حيوان لا إلى إنسان، وأُشبعت بطون عدة حيوانات وكُسيت أبدانها. وبطبيعة الحال فإن إشباع بطن الحيوان بحدّ ذاته عمل حسن، لكنه ـ وحسب الحدّ الأقصى من الخدمة.

---

(١) سورة البقرة، الآية ١١.

الإنسان الكامل الربّاني، الذي يتوجّه إلى الخلق ولكن برفقةٍ من الله، هو الذي قد وصل إلى درجة الطمأننية وقد زال عنه أيّ اضطرابٍ وقلَق.

وردفي وصية الإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ: «أغادر إلى العالم الآخر بقلب تجلّله السكينة ونفس مفعمة بالطمأنينة». وهذه العبارة فيها إشارة إلى مقام الطمأنينة الذي هو من مقامات العارفين وشرح هذا المقام بشكل مختصر هو:

بحسب رأي العرفاء المسلمين فإن أَلم الإنسان وقَلَقَه هو أَلم الانفصال عن الحق وتمنّيه والشوق إلى ذاته والتحرك نحوه والاقتراب منه، وما لم يصل الإنسان لذات الحق، فلا يزول هذا الاضطراب، ونراه قَلِقاً دائماً، وحتى لو شغَل نفسَه بشيء، فذلك مؤقت ولا يقنعه ولا يُهدّأ روعَه. همُّ الإنسانِ هو الله وبذكره يطمئن: ﴿**ألا بذكر الله تطمئن القلوب**﴾[1]. ومقام الطمأنينة هو الحالة التي يصل فيها إلى الله. والعرفان الإسلامي يعتقد أن الإنسان هو من يحمل هَمَّ الله، فإن حَمل همَّ الله، حمل همّ البشرية أيضاً. وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿**فلعلّك باخعٌ نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفاً**﴾[2]. فلقد بلغ من حرص النبي على هداية الناس وإسعادهم وإنقاذهم من أغلال ومصائب الدنيا والآخرة أنه كان يريد إهلاك نفسه. وفي آية أخرى: ﴿**لقد جاءكم رسولٌ من أنفسكم عزيزٌ عليه ما عنتّم حريصٌ عليكم بالمؤمنين رؤوفٌ رحيم**﴾[3] الرسول الذي تصعب عليه معاناتكم فَيَشعُر بِآلامكم. والإنسان الكامل يحمل همَّ الله وهمَّ الخلق أيضاً، إنه حريص على نجاة الناس.

(١) سورة الرعد، الآية ٢٨.
(٢) سورة الكهف، الآية ٦.
(٣) سورة التوبة، الآية ١٢٨.

إذن فمقام الطمأنينة هو مقام الوصول إلى الحق، أي عندما يصل الإنسان إلى حبيبه الحقيقي. يقول محيي الدين: «ما أحبّ أحدٌ غيرَ خالِقِهِ، ولكن احتجب تحت اسم زينب وسعاد وهند وغير ذلك». ويرى محيي الدين أن المجنون يظن أنه يعشق ليلى، إنه جاهل بعمق وجوده، فهو يعشَق الكمال والجمالَ المطلق. ويرى أيضاً أن الأنبياء لم يأتوا لتعليمِ العباد حبَّ الله وعبادتَه، بل إنهم يذكّرون البشر بأنهم عشّاق الكمال المطلق، وببلوغه تطمئن قلوبهم. وهمّهم همٌّ إلهي، فإن أُزيحت حجب الخطيئة عن أعينهم ووجدوا حبيبهم، بلغوا الطمأنينة. وفي آية **﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾**، قُدّم ذكر الله، وذلك يفيد الحصر، أي أن قلب الإنسان الذي هو في حالة قَلَقٍ واضطرابٍ دائمين يطمئن بشيء واحد، ألا وهو ذكر الله والأنس به. وإن القلب إنّما سمي بهذا الإسم لأنه دائماً في تقلّب وتغير واضطراب، وسكونُه وراحته ليست بالنعيم الدنيوي. وإن ظنّ هذا، فذلك ظن وخيال ليس إلاّ: **﴿يحسب أن ماله أخلده، كلاّ...﴾**[1].

يقول الإمام الخميني في كتاب شرح حديث جنود العقل والجهل:

«ينبغي معرفة أن حب الكمال المطلق الذي يتفرّع منه الحقُّ العلم المطلق والقدرة المطلقة والحياة المطلقة والإرادة المطلقة وغير ذلك من أوصاف الجمال والجلال، موجود في فطرة جميع بني الإنسان، ولا تتميز أية أمة عن أمة أخرى في أصل هذه الفطرة، رغم وجود فروق في الدرجات والمراتب. لكن الناس افترقوا واختلفوا في تشخيص الكمال المطلق وذلك بواسطة الاحتجاب بالطبيعة وكثرة الحجب وقلّتها وزيادة ونقصان الانشغال بالكثرة، والتعلّق بالدنيا وهمومها الكثيرة. وإن ما تركه اختلاف البيئات والعادات والمذاهب والمعتقدات وأمثالها من أثر في الجنس البشري، أثّر

(١) سورة الهمزة، الآية٣.

بدوره في تشخيص ما يتعلق بالفطرة ومراتبها، وأدى إلى ظهور اختلافات عميقة وكثيرة، وليس في أصلها.

فمثلاً ذلك الفيلسوف العظيم الذي يعشَق علوم الفلسفة ويُنفِق كلّ عمره في فنونها الكثيرة وأبوابها المتنوعة، والسلطان والمِلِك الذي يبذل قصارى جهده في توسيع نطاق نفوذه ويتحمل المشاق في سبيل ذلك، ويعشق قوته وهيمنته، والتاجر الذي يعشق جمع الثروة والمال، لا يختلفون عن بعضهم في مبدأ حب الكمال، لكن كل واحد منهم، يحدّد الكمال من وجهة نظره الخاصة»، ويقول في موضع آخر:

«إذن، أصبح معلوماً أن الحب لا يتعلق بالسلطة المحدودة؛ بل حب السلطة المطلق هو الكامل في قرارة الإنسان، وهو يكره التقييد ويتهرب منه دون أن يعلم.

وواضح أن السلطة المطلقة التي هي من سنخ السلطة الدنيوية المجازية، بل الأخروية ليست محدودة. بل إن السلطة الإلهية سلطة مطلقة، والإنسان يتوخّى السلطة الإلهية والعلم والقدرة الإلهيين، ويبتغي مبدعَه؛ وإن القلب كلما انفرجت ثغرة فيه رأى من خلالها شمس جمال الحقيقة.

إذن فجميع الشرور ـ التي تصدر في هذا العالم عن هذا الإنسان المسكين ـ هي من احتجاب الفطرة، بل من الفطرة المحجوبة؛ والفطرة نفسها أصيبت بالشر بالعرض بواسطة ما اكتنفها وأحاط بها من حجب فأصبحت شريرة بعد أن كانت خيّرة، بل خيراً.

وإذا أزيلت هذه الحجب الظلمانية بل النورانية عن وجه الفطرة النقي، وتركت فطرة الله كما عُجنت بيد القدرة الإلهية، لروحانيتها، سيظهر حينها حب الكمال المطلق دون حجاب وخطيئة، ويتحطم الأحبابُ المجازيّون

وأصنامُ بيت القلب، وتسحق الأنا والأنانية وكل شيء بالأقدام، ويصبح وسيلة تستقطب القلوب وتتجه صوبها جميع الأفئدة ـ شاءت أم أبت ـ وتتطلبها جميع الفِطَر، وَعتْ أم لم تعِ. وإن صاحب فطرة كهذه كلما يصدر عنه هو على طريق الحق والحقيقة، وكله سبيل للوصول إلى الخير المطلق وجمال الجميل المطلق. وهذه الفطرة نفسها هي مصدر الخيرات والسعادات، وهي بذاتها خيّرة، بل هي الخير، والحمد لله تعالى»[١].

يشرع الإنسان الكامل بعد بلوغه درجة الطمأنينة بتكميل العباد وإعمار البلاد حيث أنه منادىً بنداء ربّه تعالى: ﴿**يا أيتها النفس المطمئنّة ارجعي إلى ربك راضيةً مرضيّة، فادخلي في عبادي وادخلي جنّتي**﴾[٢]. ويقدّم الله لهداية البشر إنساناً هذه صفاته: ﴿**أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يُتبع، أمَّن لا يهدي إلا أن يهدى**﴾[٣]. وإن علاقةَ إنسان كهذا بالناس هي القبول العام، بل الأكثر من ذلك أن الناس ينجذبون نحوه، وتصبح إرادتهم طوع يمينه. وبناءاً على هذا فكل ما يريده، هو ما يريده أولئك.

تضاءل البعد الباطني للإسلام منذ الأيام الأولى التي تلت وفاة الرسول ﷺ، وشحذت الخلافة الإسلامية همتها لتوسيع الرقعة الترابية (الجغرافية) والمحافظة على الظاهر الإسلامي. وقد تابع العثمانيون في القرون المتأخرة نفس الأسلوب، وأصبح الترابُ الإسلامي أكثر سعة، إلاّ أن الجانب التربوي ورِقي إنسانية الإنسان الذي كان النبي قد أعلنه هدفاً لبعثته، لم يتحقق عملياً. قال رسول الله ﷺ: «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق». إلاّ أننا نرى على مَدى التاريخ أن المجتمعات الإسلامية غير

---

(١) الإمام الخميني، المصدر السابق، ص٨٠ ـ ٨٢.
(٢) سورة الفجر.
(٣) سورة يونس، الآية ٣٥.

متخلفة بالأخلاق الإسلامية، رغم أنها تمارس الشعائر الإسلامية وتحافظ على المظاهر. ترى أين يَكمُنُ سرّ هذا الأمر؟

يبدو أن السر الحقيقي يكمن في أن المشروع الإسلامي لإدارة المجتمع هو أن يكون المدير الرئيس إنساناً مهذب ومزكّىً، بلغ درجة الكمال الإنساني، ويكون المدراء الفرعيون أيضاً أشخاصاً مخالفين لأهوائهم النفسية ومطيعين للأوامر الإلهية. وأشخاص كهؤلاء يرون الإدارة مسؤولية لا مجرد تسلّط على الخلق.

وهذا المشروع قابل للتطابق مع نظرية الشيعة في الحكم بشكل دقيق، ويبدو أن الإمام الخميني هو محيي هذه الفكرة. فالإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ لم يكن يرى الولاية للفقيه لمجرد كونه فقيهاً فحسب، أي لمجرد علمه بالقوانين الإسلامية، بل لكونه شخصاً سلك ـ فضلاً عن علمه ـ سلوكاً أخلاقياً وتتوفر فيه ملكتا العدالة والتقوى الفائقة. وهذا هو معنى الحديث الشريف: «وأما ما كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

في الحديث أعلاه، يكون عنصر الفقاهة أحد العناصر اللازمة للاتّباع، إلاّ أن العناصر الأكثر أهمية هي أربعة أخرى: صيانة النفس، حفظ الدين، مخالفة الأهواء والميول النفسية، الإطاعة الكاملة للأوامر الإلهية. وضرورة وجود هذه العناصر في الإمام، أمر لا ينكر في تربية الجماهير، وبالمقابل فإن انعدام الصلاح والتربية والتزكية في الإمام مهما تمتع به من درجات عالية في الفقه، لا يؤدي إلى انعدام أثره التربوي فحسب، بل إن أثره السلبي سيكون أمراً بديهياً.

يقول الإمام الخميني ـ طاب ثراه ـ في نفس الكتاب: وإن ما قيل من

العلماء هم أكفأ الناس لخدمة الناس، إنما هو لكون التواضع ثمرة العلم بالله والعلم بالنفس، ويجب أن يحصل ذلك عند العلماء.

فالعالم الذي لا يتصف بالتواضع ويتوقع من الناس الإنحناء والتواضع، ليس عالماً. وإن هذا الكدس من المفاهيم رجس شيطاني. فلو كانت السعادة والسلامة تتحققان بهذه المفاهيم، فينبغي أن يكون إبليس أيضاً سعيداً. والعلم الذي فقد ماهيته هو حجاب سميك النجاة منه أصعب من كل شيء. وإن ما قيل من أن الحكمة تعمر بالتواضع، إما أن يقصد به: ما لم يكن في القلب تواضع فلن تنمو بذور الحكمة وتترعرع ـ كما لا يخضر النبات وينمو ما لم تكن الأرض سهلة ممهدة، أو أن يكون المقصود هو: إن لم يكن لدى العلماء تواضع، فلن يستطيعوا زرع بذور الحكمة في قلوب الناس وتنميتها. إذن ينبغي أن يليّنوا القلوب القاسية بالتواضع، ثم يبذروا البذور، ويحصدوا النتائج. وكلا التفسيرين صحيح، أمرٌ بإصلاح النفس وأمر بإصلاح الغير أيضاً.

إذن، فأولئك الذين تربعوا على منبر إرشاد الخلق وهم يعرّفون الناس الطريق إلى السعادة، عليهم أن يدعوا الخلق بهذه الخصلة الحميدة واضعين نصب أعينهم سير الأنبياء والأولياء عليهم السلام الذين كانوا يسلكون ذلك السلوك السامي مع خلق الله مع ما هم عليه من منزلة رفيعة، وبأية أخلاق كريمة كانوا يطوّعون قلوبهم ويخضعونها؟

وما لم يكن في قلب العالم والمرشد نورانية وصفاء ومحبة وتواضع، فلن يستطيع النهوض بأعباء إرشاد الخلق وتعليم الناس، ولن يستطيع نثر بذور المعارف والحكم في قلوبهم.

وقد روي في الكافي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «أطلبوا العلم، وتزيّنوا معه بالحِلم والوقار، وتواضعوا لمن تعلّمونه العلم،

وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء جبارين، فيذهب باطلُكم بحقكم».

نعم، بالأخلاق السيئة والصفات الذميمة يضيع الحق أيضاً. وإذا أصبح العالم جباراً ومتكبراً، بطلت صفةُ علمِه. وهذه أكبر خيانة بحق العلم والمعرفة أن يصرف الناسَ عن الحق والحقيقة. وإذا لم يعمل العالم بما يتطلبه العلم ـ وهو الأخلاق الحسنة ـ سقط الدين والعلم من أعين الناس وتزعزعت عقيدتهم، وانصرفت القلوب حتى عن العلماء حقاً. وهذه واحدة من أكبر الضربات التي توجّه إلى جسد الديانة والحقيقة بأيدي العلماء الذين لا يعملون بواجباتهم، والتي قلّما يمكن لشيء أن يؤثر مثلها والسلام.

الدكتور السيد مصطفى محقق داماد

الجلسة الأولى

عقدت الجلسة الأولى برئاسة قاضي شرع بيروت سماحة السيد محمد حسن الأمين، وحاضر فيها الدكتور إبراهيم ديناني، وقال السيد في تقديمه:

السلام عليكم أيتها الأخوات وأيها الأخوة ورحمة الله وبركاته، جلستنا هذه الأمسية في سياق مؤتمر العرفان عند الإمام الخميني.. محورها محاضرة حول الإمام الخميني في ميدان الشعر للدكتور غلام حسين ابراهيم ديناني يليها تعقيب على هذه المحاضرة يلقيها الدكتور حسن البنا وسأكتفي بتقديم هذه المحاضرة بكلمات قليلة نستوحيها من نشاط الإمام الخميني قدس سره في مجال هام من مجالات المعرفة، وهو الشعر، لنلاحظ ما يلي العلم والفلسفة

والشعر من مستويات مختلفة لمقاربة المعرفة يمارسها الإنسان إتجاه الوجود والكون والإنسان، ومن وجهة نظرنا فإن الشعر أعمق هذه المستويات وأبعدها ذلك أن العلـم هـو حصيلـة التجـربـة والمـراقبـة والتحليـل والاستنتاج، وذلك من خلال معطيات متوفرة أمام الذهني البشري، فيما الفلسفة التي هي حقل من حقول مقاربة الوجود بما هو موجود فإنها نشاط الفكر أو النشاط الأعلى للفكر، الشعر يأتي في المرتبة الأعلى لأنه يمتلك آليات لا يمتلكها العلم ولا تمتلكه الفلسفة عنيت بها اداة الحدس، الذي هو انفجار معرفي من تشظيته وحجارته تقيم الفلسفة عمارتها، ويأتي بعدها العلم ليراقب ويلاحظ ويراكم ويقدم القواعد الكلية والعامة. من الطبيعي أن يكون حقل الشعر في شخصية الإمام الخميني (قدس سره) مجال حيوي خصوصاً ونحـن نتحـدث عـن الشخصيـة العـرفـانيـة عنـد الإمـام الخميني، والشعر كونه حدساً هو أقرب ادوات العرفان لاكتشاف الوجود واقتنائه انه موضوع بالغ الأهمية والاغراء، آمل أن تكون محاضرة الديناني قد قاربت بنية شخصية الإمام الشعرية.

بسم الله الرحمن الرحيم

الإمام الخميني وميدان الشعر

د. ابراهيم دنياني

لا شك أن العامل الرئيسي لتشكيل شخصية الإنسان هو المعرفة ولكن مورد البحث هو حول ماهية هذه المعرفة ومن أين تستقي جذورها، ومهما قلنا عن ماهية المعرفة ومنشئها فإننا لا نستطيع إخراج الشعر من هذا الميدان لأن اللغة مرآة الوجود، ولغة الشعر ما هي إلاّ جزءاً منها والآن وبلحاظ كون كل ميدان من اللغة مقارنٌ لميدان خاص من الوجود نرى أن اللغة الشعرية تتكلم عن ساحة من الوجود بحيث لا ترقى إليها أيّة ساحة أخرى، ولا شك أن القضايا الشعرية هي نوعٌ من التعبير عن الواقعية والحقيقة، فالواقعية لها عدّة أوجه إنّ من يصل للحقيقة عن طريق التجليات الإلهية يدرك بشكل واضح أن كلّ جلوة من جلوات الوجود ما هي إلاّ وجهٌ من أوجه الحقيقة، وكون الوجود له عدّة تجليات فلا بدّ لنا من أن نقبل أنّ كل واحدة من هذه الجلوات هي وجهٌ من أوجه تلك الحقيقة، وجه الحقيقة في عالم الشعر هو صورة أخرى لعالم التراب وسحنةٌ جديدة للإنسان، من الواضح أن مشاهدة

هذه السحنة الوضّائة غير ميسورة لمن ليس لديه قلبٌ حي متعطش. إذا كان كل من الشعر والشعور من أصل واحد فعندها يكون الشعر نوعاً من المعرفة والمعرفة متغلغلة في صميم ذات الإنسان وحاق وجوده وحيث لا أثر للمعرفة فحتماً لا أثر للوجود، ويجب الالتفات إلى أنه إذا كان الوجود له مراتب متعددة فالمعرفة كذلك لها مراتب ومستويات مختلفة، إن المعرفة والوجود هما مفهومان مختلفان عن بعضهما البعض، إلاّ أن المعرفة بلا وجود لا تحقق لها وكذلك الوجود فهو بلا معرفة ليس له مصداق فهما توأمان.

لقد قيل الكثير عن كيفية حصول المعرفة ونحو ارتباطها بالوجود ولذلك فنحن لن نتطرق لهذا البحث بل سنبحث هنا عن التجربة الشعرية التي هي نوعٌ من المعرفة لها من بين قريناتها منزلة خاصة. يقول أحد الشعراء الإيرانيين المعاصرين في أحد قصائده عن ماهية الشعر والقيمة المعرفية له: اتعرف ما الشعر؟ لؤلؤةٌ من بحر العقل.

والشاعر هو ذاك الغوّاص الساحر الذي استخرجها الكثير من العرفاء العظام في الإسلام عبّروا عن مشاهداتهم العرفانية وما افيض عليهم بلغة شعرية، وكمثال على ذلك يمكن الاشارة إلى ديوان الشيخ فريد الدين العطار النيشابوري والسنائي الغزنوي وجلال الدين البلخي وفخر الدين العراقي وحافظ الشيرازي وعبد الرحمن الجامي.

الشيخ محمود الشبستري عارفٌ صب مطالبه العرفانية في قصيدة سمَّاها كلش راز حيث قام الكثيرون بكتابة شروح مختلفة عليها.

الإمام الخميني رحمه الله أيضاً هو من هؤلاء العرفاء العظام الذين عبّروا عن المسائل العرفانية المهمة من خلال قالب من الشعر، والموادّ الأولية لشعر الإمام ومطالبه هي نظرية الوجود العرفانية ومسألة السير

والسلوك العمليين نحو الله وبعض مهمات مسائل علم الأخلاق، لقد قسّم علماء اللغة وأدبائها الشعر الفارسي إلى ثلاثة أقسام وهي:

١ ـ النمط الخراساني.

٢ ـ النمط الهندي أو الأصفهاني.

٣ ـ النمط العراقي.

ونحن هنا لا نتطرق إلى صفات هذه الأنماط الثلاثة بل نذكّر أن شعر الإمام الخميني هو أقرب ما يكون إلى النمط العراقي وهو نفس النمط الذي سبكت على أساسه أشعار حافظ وسعدي.

يجب الالتفات إلى أنّه لا يوجد أيّ ربط بين النمط الشعري العراقي الايراني وبين العراق حالياً كقطر عربي بل هناك أسباب أخرى لهذا الاسم لا مجال لذكرها في هذه العجالة، ومن صفات هذا النمط هي البساطة والسلاسة وعدم التكلف وكذلك شعر الإمام فهو منظوم بأسلوب بسيط سلس لا تكلف فيه وهو رغم ذلك له مضمونٌ ومعنى عرفاني يوضّح مراتب السير والسلوك إلى الحق تبارك وتعالى.

في مراحل السير والسلوك الإنساني نحو الحق يؤكد الإمام على العشق والمحبة والبعد عن الرياء والعجب والأنا، وكمثال على ذلك نذكر هذه الأبيات:

لم يسكن قلبي سوى عشقك ولم يعجن طينتي إلاّ بحبك

كتابي الأسفار والشفاء لم يرشداني على ما فيهما من البحث والجدل

قل للشيخ الذي يدّعي بطلان طريقنا

إن باطلنا يسخر مما يسميه هو حقاً

ان كان نوح نجى من الغرق بوصوله للساحل

فنحن غَرقُنا هو الساحل المبتغى

فالإمام في هذه الأبيات كما نلاحظ يؤكّد على العشق ويعتبره هو طريق الوصول لله، إنه يعتبر أن كتب الحكماء والفلاسفة الكبار كالأسفار لصدر الدين الشيرازي والشفاء لابن سينا لا تساعد على طيّ هذا الطريق رغم ما فيها من مباحث وعلوم مترامية الأطراف، فهي لا توصل للحق تعالى، إنّه يخاطب بعض المتشرعة القشريين السطحيين فيقول لهم:

صحيحٌ ان اهل الجمود على الظاهر يعتبرون العرفان والعشق الإلهي باطلين ولكن ما تسمّونه باطلاً بألسنتكم سيكمل طريقه، طريق الحق تاركاً باطلكم وراء ظهره.

وهناك غزل عرفاني آخر للإمام يحمل هذا المضمون وهو كالتالي:

مراد قلبي ليس في الكعبة ولا في معبد الأصنام

فمعشوق قلبي ليس عند المتصوف ولا عند غيره

فكلام المتصوف والفيلسوف والشيخ

لا يرقى لوصف جمال محبوبه

قل للمتمسك بالعقل أن يكفّ عن الكلام

لأن كلامه ليس صادراً عن الوله وسكرة العشق

فالوله والسكر في العشق لا يدركه إلاّ العشاق فهو ليس اسطورة أو خرافة.

في هذه المقطوعة الغزلية نشاهد أن روح الإنسان تسعى للحق، والحقيقة الحقة التي تطلبها الروح هي أعم من المعبد والكعبة ولا يرقى إليها فكر الصوفي وغيره.

مما يقوله الحكماء والصوفيون من جهة وعلماء الظاهر القشريون من جهة أخرى لا يرقى إلى امكان وصف جمال الحق تعالى ولذلك ففي البيت التالي يخاطب المتمسك بالعقل فيقول له أن يسكت ويغلق دفتر الفكر لأن ما يقوله هو نتاج اللغة والفكر والاستدلال، ولكن ما يوصل الإنسان للحق هو أمرٌ صافٍ زلال وراء الفكر واللغة.

الإمام الخميني وفي مقطوعة شعرية غزلية أخرى كما يعتبر تهذيب النفس وتربية الباطن وعشق الحق هو أفضل طريق للوصول فإنه يعتبر المرشد ودليل الطريق مما لا بدّ منه، وهو يقول في بعض أبياته حول هذا المعنى:

لقد اعتكفت على باب مرشد الدليل

فقد سقاني خمراً أغناني به عن ماء العالمين

وصرت خادماً عنده

فقد شملني بنظرة وجعلني غافلاً عن حالي ومتقلباً عما سبق.

ففي هذين البيتين يبيّن لزوم وجود الإنسان الكامل المرشد الدليل والمهمّ لسير المسالك وعروجه نحو الحق والشخص الذي يعتبره الإمام الخميني مرشداً يختلف تماماً عن اولئك الأدعياء الذين يكادون يعبدون أنفسهم من شدة العجب وهو يفضح أهل العجب هؤلاء في أبيات فيخاطبهم:

إن كنت ابن آدم فأين علمك بالأسماء؟

ولماذا لست قاب قوسين أو أدنى؟

إن كنت صوفياً صافياً فانزع عنك جبة الرياء

فقد سمعنا منك لا إله ولكن أين إلاّ الله

الإمام الخميني في هذه الأبيات يقرّع المدّعي للارشاد والمعجَب بنفسه فينصح الآخرين بعدم اتباعه.

الإمام في قصيدة أخرى يعتبر اللوعة والألم من لوازم العشق والشوق للمحبوب والأرق فيحقّر أولئك الذين يبتغون الراحة والنعماء في العشق فيقول:

أريد الداء ولا أريد الدواء

وأحب اللوعة والشوق ولا أريد سواهما

فعاشق عاشق مريضٌ في حبكّ

ولا أبتغي الشفاء من هذا المرض

فبروحي اشتري جفاك

ولا أحب منك ترك الجفا

فالخميني هنا كما نرى يحب الألم والمرض في طريق عشق الحق وكل ما يبتلى به بسبب المعشوق يراه جميلاً. إن لطف الحق ورضاه وصدّه وقهره كلاهما لدى السالك سيّان. فهو وبتبع معرفته عن الحق يعتبر كل شيء مظهراً لجمال وجلال الحق وهو لا يشكو من أي شيء يصدر عن الحق، وقد نقل أنّه في يوم عاشوراء وكلما كانت الأوضاع تضيق وتشتدّ على الإمام الحسين عليه السلام كان وجهه يزداد بشاشةً واشراقاً وتسليماً.

والإمام الخميني في أبيات أخرى يقول عن الاستقامة على طريق العشق وعن آلام العشاق:

إننا ولدنا في العشق وآلامنا منه في ازدياد

وما خصومتنا إلاَّ مع المدَّعي والمعتكف المرائي

رمينا أنفسنا في نار عشقك كالخليل

فنحن في مسلخ عشاقك صامدون مصمّمون

في هذه الأبيات ترى أن العاشق وفي طريق عشقه لا يفتح حساباً للصعوبات والمشاق بل يواجه نار نمرود كخليل الرحمن بلا خوفٍ وبلا تردّد، فكما كانت النار النمرودية على إبراهيم برداً وسلاماً فكذلك الألم والمشقة على السالك فهو يحسّ ذلك كالبلسم الشافي.

إنَّ من لديهم اطلاعاً على الشعر العرفاني الاسلامي يعلمون جيداً أن مسألة السير والسلوك في طريق الحق لا تنسجم مع الحسابات المادية العقلية ولذلك فالعرفاء غالباً ما حملوا على العقل النفعي المادي وانتقدوه.

الإمام الخميني يشير إليه فيقول في إحدى قصائده:

حبّذا يوماً اعتكفنا فيه بالخمّار

وتركنا العقل وصرنا نحو الجنون

وكسرنا مرآة الفلسفة والعرفان

واعتزلنا قافلة العقل النفعي وأصنامها

في هذه الأبيات تعتبر السعادة هي الخروج من تحت سلطة العقل النفعي والعجب والأنا الفلسفية للوصول إلى مقام الخلوص الزلال الصافي، وحتى النحل والمذاهب العرفانية عندما تصبح رسميةً ومتجمدةً على الطاولة وأداةً لاستفادة بعض الأشخاص فتصير نوعاً من الأصنام التي تعبد، وعندها يجب الاجتناب عنها.

إن طريق الحقيقة طريق دقيق وأقل غفلة فيه ستؤدي إلى الضلال

والانحراف، إن أهل المعرفة على علم بدقة طريق الحق ويعلمون جيداً أن حسابات العقل النفعي تقطع الطريق على الإنسان وتحرفه عن جادة الصواب وبرأيهم طريق العشق هو أفضل طريق يُسلك، ومن خلال السير فيه يمكن الوصول لكعبة المقصود. والإمام الخميني يشير إلى هذا المضمون في بعض أبياته فيقول:

أيها الساقي افتح لنا باب الخمار

واغننا عن الدراسة والبحث والزهد والرياء

أنر طريقي بخصلة شعر مجعدة من غرتك

حتى استغني عن العلم والمسجد والصلاة والدراسة

إنه عندما يتكلم عن الخمر والخمارة فهو يقصد حرارة العشق والمحبة لله، فتلك المحبة وذاك العشق الحقيقيين للحق إن وجدا فكل ما عداهما يصبح بلا قيمة وتحل كل المشكلات العالقة.

وبما يتناسب مع هذا المقام يقول الإمام الخميني في قصيدة أخرى:

لقد وقعت في لوعة حبك وليتني لا أخرج منها

وفي هذه الحالة لا أطلب الراحة والنعماء

فليتهما لا يكونان

إن سليل اسماء الله ماذا يفعل بنخبة المأوى

فلولا وسوسة الشيطان لبقيت فيها وما نزلت

في هذه المقطوعة علاوة على تعريف العشق والمحبة لله بكونها أفضل الطرق فهو يشير أيضاً إلى لغز القضاء والقدر وسرّ الوجود فالإنسان مظهرٌ لجميع أسماء وصفات الحق ومما لا يخفى عن أهل المعرفة انها تنقسم إلى

اسماء جلالية وأسماء جمالية، فالإنسان كما هو مظهر للطف الإلهي فهو أيضاً مظهر للقهارية الالهية. والإمام الخميني يقول في الأبيات السابقة أنه لولا الشيطان لما ترك الإنسان الجنة ونزل إلى الأرض، ولولا نزول الإنسان إلى الأرض لما استطاع أن يكون مظهراً لجميع الأسماء وصفات الحق والموجود الذي هو ليس مظهر لجميع الأسماء والصفات لن نستطيع أن نعتبره أفضل الموجودات وربما تكون الآية التي تصف الإنسان بأنه ظلوماً جهولاً تشير إلى هذا المعنى. إن الموجود الوحيد الذي قبل حمل الأمانة هو الإنسان، والإنسان في نفس الوقت الذي حمل به الأمانة بكل جرأة فهو متصف بأنه ظلوم جهول.

الإمام الخميني ومن خلال أشعاره أشار إلى مقام فناء الإنسان وهو يعتقد أن الإنسان ما لم يتحرر من مراحل الأنانية وحبّ النفس فإنه لن يفنى ولن يقول خذ عقلي النفعي حتى تصيّرني سكراناً.

واستغنى عن كأس «ألست بربكم» حتى أصير مخموراً، فبكرمك زد من فنائي وعدمي وأرني نفسي. كما أن في هذه الأبيات يعتبر الإمام الخميني أن العقل النفعي هو نقصٌ وأن السكر والوله في الحق هو الكمال، فالعقل هو نقص لأنه يؤدي للعجب والأنانية والوله، هو كمال لأنه يحرّر الانسان من العجب والأنانية، والخلاص من العجب والأنانية هو ما يسميه أهل المعرفة بالفناء والعدم.

إن الإنسان لا يصل إلى الفناء والعدم إلاّ عندما يدرك بالشهود والكشف أن ذات الوجود تقتضي الوحدة المطلقة.

التعقيب

عقب الدكتور حسن البنا على محاضرة الديناني وقال:

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

اعترف منذ البدء إنَّ لغة الشعر تختلف كثيراً عن لغة الفكر، وعلى ما يبدو أن الدكتور إبراهيم سجن نفسه في عالم الشعر الذي هو صوره اخرى لعالم التراب (كما قال في الصفحة الأولى)، وهو عندما عرف الشعر بأنه لؤلؤة من بحر العقل، أخذ اللؤلؤة ونسي العقل واغفله وحمل الإمام وزر تبعاته، وهو ضرب امثلة عن لسان الإمام بخصوص كتابي الشفاء والاسفار، وضرب مثالاً عن الإمام «قل للمتمسك بالعقل ان يكف عن الكلام». وعلل ان ما يقوله «هو نتاج اللغة والفكر والإستدلال»...

والدكتور من خلال ما أورده لم يكن الوحيد الذي ينظر هذه النظرة الآحادية لشعر الإمام العرفاني فقد علق المُحَشِّي على الرباعية العاشرة التي يقول الإمام فيها:

لا يمكن أن نجد الحبيب بالعلم والعقل

فخذ عوناً من الجهل في هذا السبيل

قائلاً: الحبيب هو الله، والطريق إلى معرفة هذا الحبيب لا يدركها إلا الخاصة، ليست عن طريق العلم الشريعة والعلوم التلقينية الدينية وليست عن طريق العقل أي الفلسفة والبحث الفكري، إنما عن طريق الفناء العشقي الذي لا يفهمه هؤلاء القشيريين المتعلقين بظاهر الشريعة، وهؤلاء الفلاسفة الجهلة.

ولا أبالغ ان قلت، ان الإمام حير الجميع ولا أبالغ عندما أقول ان مراتب المعرفة الاربعة قد اجتمعت في الإمام المعرفة الحسية بمنهجها الاستقرائي والانتقال من الأحكام الجزئية إلى الكلية والمعرفة العقلية بمنهجها الاستدلالي القائم على الانتقال من الكليات إلى الجزئيات واجتمعت فيه المعرفة الحدسية بمنهجها الكشفي المباشر والقائم على التفاعل بين الذات العارفة وموضوع المعرفة دون وسائط أي نور يقذفه الله في قلب عبده والمعرفة الإلهية دون ادعاء النبوة كما اشار في الصباح السيد المحترم المحقق الداماد.

وسأضرب امثلة، استنتجتها، عندما كنت أدرس طلاب العلوم الدينية الفلسفة والأصول حول نظريته الخاصة في الوجود والمعرفة وهو الموضوع الذي تناوله الدكتور ديناني، فبرسالة نثرية للإمام وجهها إلى ابنه حجة الإسلام والمسلمين يقول: «يجب أن تعلم أن الايمان بوحدة الإله بوحدة الإله المعبود ووحدة المؤثر لم يصل إلى قلبك كما يجب ابذل الجهد لتصل إلى كلمة التوحيد التي هي اعظم كلمة وأسما جملة من عقلك إلى قلبك، فإن حظ العقل هو ذلك الاعتقاد البرهاني الجازم والأكيد فإذا لم يصل هذا البرهان الأكيد بالمجاهدة والتلقين إلى القلب فإن افاداته واثره لا يكادان يذكران.

النقاشات

وفتح رئيس الجلسة باب النقاش أمام الجمهور، وحصلت النقاشات التالية:

الدكتور طراد حمادة

اشكر الدكتور المحاضر على محاضرته القيمة ومنهجه السليم في قراءة شعر الإمام على ضوء الشعر نفسه، لأن عندما ندرس الشعر ونقراءه يجب أن نتعامل معه كشعر. في الواقع قمت منذ سنتين بشرح اشعار الإمام المترجمة إلى اللغة العربية، ووجدت ان الإمام استطاع أن يعبر عن أدق واخفى القضايا العرفانية والفلسفية دون أن يفقد الشعر جماليته وشعريته بالرغم من أن الشعر مترجم إلى اللغة العربية..

ففي الترجيعات التي يشرح فيها الإمام سفر السالك إلى الله تعالى توصلت إلى تعيين سبعة أودية في هذا السفر، متضمنة في الأسفار الأربعة بالإضافة إلى سفر الصعود وسفر النزول. فنجد انه يعطي لكل سفر من هذه الأسفار نغمها الخاص، فيبدأ السفر الأول بالهمس، ينتقل في السفر الثاني إلى القول «قل بترنيمة»، والثالث «قول الرابع قل بغنج الخامس قل بشجاعة

في السادس قل عالياً في السابع أصرخ» يصل إلى الفناء أو يصل إلى التعالي على اللغة.

أيضاً في استخدام الإمام لالفاظ الدروشة، نلاحظ أن الإمام قد تخطى «العطار» في كتابه منطق الطير، ونجده إذا قرناه مع الحافظ الشيرازي ان الإمام قد استخدم عبارات والفاظ أكثر القاً من استعمالات الشيرازي أي انه يستخدم الالفاظ دون تكلف أو اعادتها إلى مفاهيمها وإذا قارنا مفهوم المرشد عنده وعند جلال الدين الرومي، نجد أن الإمام يعالج هذا الأمر بدقة.

الدكتور فكتور الكلُ

ذكر الاستاذ الدكتور ديناني في مجال كلامه عن عرفان الإمام الخميني ان الحقيقة بنظره وكذلك في نظر كافة العارفين اعلى من المسجد والكعبة أي تتجاوز المظاهر والطقوس وهذا صحيح ولكن على صعيد آخر ذكر الفلاسفة ولاسيما المسلمون في تاريخنا الفكري ان الفلسفة للخاصة والدين لعامة الناس اليس في نظر الدكتور الديناني من حل وسط في تقريب مفاهيم التصوف من الناس وجعلها قريبة من حياتهم اليومية، وهل هناك من سبيل للتقريب من هذين الأمرين.

السيد لؤي نور الدين

الدكتور ديناني حاول أن يضفي على استخدام الشعر صفة المعرفة واستخدام الإمام أو المعارف لهذا الطريق هو استخدام للمعرفة وفي اعتقادي وكما اشار الدكتور طراد ان هناك استخدام للشعر مقصود بما يحمل الشعر من بنية خاصة تعبيرية تتحدث عن الشعور، وبما ان الشعر يسمح فيه بأن يمزج الكناية والصراحة والرمز والاختصار في نفسه، ونحن نتحدث عن

معرفة لا يستطيع اصحابها أن يقدموها عن طريق البرهان، كما قدمت الفلسفة كتاج إلى الشعر بما يحمل من هذه المعطيات اللغوية والأدبية في طريق ايصال الرمز إلى السامع والمخاطب، فكان الشعر واحداً من السبل الضرورية في بعض الأحيان لإيصال ما عند العارف عند السامع.

والمشكلة الثانية: هي مشكلة الثنائية بين العقل والعارف بين العقل والكشف، بين الفقه المصطلح عليه القانون وبين فقه العارف وبين الصوفي والعارف... حتى يتخيل للبعض بأننا لن نقف بشكل ملحوظ لنلفت الانتباه.

وقد حاول الدكتور ديناني أن يلغي دور العقل، بينما العارف يلغي العقل والفقه والصوفي في طريق الرجعة وليس في طريق الصعود إلى الحق.

الدكتور محمد خاقاني

أُريد أن ابدي رأياً في محاولات ترجمة شعر الإمام إلى اللغة العربية وهذا الرأي يكمن في استخدام الاستعارات المجازية حول الصورة الانثوية للمعشوقة المستخدمة في اللغة الفارسية، فالعرفاء استخدموها لإظهار جمال الخالق، فهذه الصورة لا نستطيع أن ننقلها إلى اللغة العربية ونحولها إلى صيغة ذكورية، لأنها تفقد الكثير من جماليتها فنحن نرى أن العرفان الفارسي استخدم الإنثى لاظهار جمال الخلق وجمال الخالق.

السيد

الكلام موجه للجميع خاصة القيمين على المؤتمر، اتمنى أن تعطوا الإمام حقه اكثر من هذا.

الجلسة الثانية

عقدت الجلسة الثانية برئاسة الأب سليم حداد اليسوعي وبدأها بالتعريف بالدكتورة سعاد الحكيم، ثم اعطاها الكلمة فقالت:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

مقال مقدم إلى مؤتمر عرفان الإمام الخميني

دور الإمام في تاريخ العرفان

نظرة جديدة

الدكتورة سعاد الحكيم
التاريخ : ٧ حزيران ١٩٩٩

من جسد الأمة الممزق شعوباً وقبائل، طوائف ومذاهب، تجمعات وجماعات. . ومن الانهزامات التي تتلقاها منذ اكثر من مئتي سنة على كافة الصعد، العسكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والمعرفية. .

ومن التحديات التي تواجهها الأمة لتبقى فاعلة في حاضر الدنيا وواقع شعوب العالم، ولا تهمش وتخرج من تاريخ الفعل لتصبح «قابلا» لكل ما يراد ويصنع فيها.

ومن هذه التمزقات والانهزامات والتحديات، أرى أن الطاقة الروحية للإمام الخميني اتخذت وجهتها العرفانية. . فنحن أمام عرفان يتقدم من

موقع نيادي ليتحمل أعباء العامة، وليس فقط بحسب تجربته الروحية الفردية في غيب مواز للشهادة.

ونتساءل، ما هو عرفان الإمام لله والإنسان والعلاقة بينهما؟ وهل هذا العرفان من إبداعه الشخصي أم هو نتاج ثقافته وقناعاته الفكرية؟ ثم ما هو دور العرفان عنده، هل هو نهاية طريق المجاهدة أم بداية لها؟ هل هو من أسرار الخاصة أم قواعد للعامة؟

وأنها لفرحة أن ندخل إلى تجربة عرفانية لقائد مارس فاعليته الروحية في حياة الناس الظاهرة، وليس في دولة روحانية باطنة.

ولكي أتمكن من توضيح رؤيتي لمكانة الإمام في تاريخ العرفان وخصوصية دوره اقسم مداخلتي إلى قسمين؛ في القسم الأول، أتكلم على أفكار الإمام العرفانية. ثم في القسم الثاني اطرح الجديد الذي قدمه لتاريخ العرفان.

أولاً: أفكار الإمام العرفانية

بالنظر إلى المتصوفين والعرفانيين الكبار، بعيداً عن الطرائقيين والمقلدين، نقول؛ إن الفكرة تتولد عند هؤلاء القوم من التجربة الروحانية لا من الاطلاع على نتاج عرفان السابقين واقتناع العقلاني به. ودليلنا أنه منذ البدايات قال الجنيد البغدادي، وهو من جملة من استشهد بهم الإمام: ما أخذنا علمنا عن القيل والقال بل من الجوع والسهر وقطع المألوفات والمستحسنات... هذه القاعدة الوحيدة المعمول بها عند أفراد الروحانيين.

بالإضافة إلى هؤلاء الأفراد ظهرت تجمعات في تاريخ التصوف. عرفت باسم «الطرق الصوفية»، طبق مؤسسوها الأفكار الصوفية العملية في

توجه تربوي.. فالمريد الصوفي، المنتسب لأحد الطرق، يطبق فكر المؤسس وقلما تنتج مجاهدته عرفاناً جديداً؛ بل يظل في دائرة المعاملات، يمارس التخلي من الصفات المهلكة والتحلي بالصفات المنجية.

ظهرت ـ إذن ـ عبر تاريخنا الصوفي العرفاني كينونتان: كينونة العارف الفرد المبدع لفكره من الشهود والمشاهدة، وكينونة الجماعة التي تضع طاقتها الروحانية في مجاهدة التطبيق لتصل إلى ما وصل إليه الأفراد وترى ما يرون.. والسؤال الآن؟ هل أبدع الإمام عرفاناً على مستوى النظرية الوجودية أسوة بالأفراد والسابقين، أم أن إبداعه الروحي تجلى في حقل الجماعة التطبيقي، أم أنه أبدع جديداً في تاريخ العرفان خارج النظرية والتطبيق؟

في هذا القسم الأول أرى إن الإمام الخميني لم يجدد على مستوى النظرية.. لقد ورث الفكر العرفاني السابق كله وتبناه في شقيه الفردي والجماعي.. أعلن قناعته العقلية والقلبية بوحدة الوجود.. هذه القناعة العقلية لم تأت نتيجة مجاهدة روحية وانما كانت مقدمة للعمل عنده.

واجمل رؤيته لوحدة الوجود، في خطوطها العامة التي تتوافق مع رؤية محي الدين بن عربي، تاركة التفاصيل المتعلقة بمراتب الوجود، لأنه هو نفسه يتجاوزها ليظل في جوهر النظرية؛ أي يظل مع فعل الخلق وعلاقة الحق بالخلق؛ كما نفهم ذلك في وصيته لولده.

لقد أراد الإمام الخميني أن يواجه واقعنا الكوني الراهن بفهم للإسلام قادر على مواجهة الفكر الآخر والوجود الآخر. هذا الفهم للإسلام، الذي يواجه به المسلمون العالم، أشار إليه في رسالته لغورباتشوف حين وجهه لقراءة ابن عربي.. لقد وجد الإمام أن نتاج السابقين في وحدة الوجود الإسلامية هي أعلى على مستوى النظرية.

ومن قراءتنا لنثره في مصباح الهداية وأسرار الصلاة ووصيته لولده عام

١٩٨٢ وعام ١٩٨٤ وقراءتنا لشعره في الفناء في الحب، نقول؛ أن الإمام اقتنع بوحدة الوجود ونادى بها وطالب بتطبيقها على مستوى الجماهير العامة وليس فقط في نخبوية شهودية، فما هي هذه الوحدة الوجودية التي قال بها، وما مردودها على حياتنا الإسلامية اليوم؟.. أجيب على هذا السؤال بثلاث فقرات: الذات الإلهية، الأسماء الإلهية وصراع الأفكار، الله والعالم.

١ ـ الذات الإلهية:

إن الذات الإلهية هي الهوية الغيبية الأحادية، لا اسم لها ولا رسم، لا اثر لحقيقتها المقدسة في ملك أو ملكوت. هي غير معروفة لاحد بل غير مقصودة للمعرفة من أحد، وغير معبودة من أحد، حتى لنبي مرسل أو ولي مرشد.. الذات الإلهية غيب مصون من الظهور، لا تتجلى في صورة أو مرآة، إنها الباطن المطلق والغيب المطلق.

وهذا يوافق ما ذهب إليه الشيخ الأكبر، ابن عربي، من أن الذات هي الإله المجهول وليس بأيدي الناس إلا «الإله المخلوق في المعتقد» والمعروف بصورة عقلية..

فالله على الحقيقة لم يعرفه أحد، وجل ما نعرفه منه هذه الصورة العقلية المستحدثة بعناصرها من التعريف الرباني في الوحي الإلهي..

هذه الحقيقة العرفانية الأولى تقودنا إلى الفقرة الثانية، إلى الكلام في الأسماء الالهية وصراع الأفكار.

ب ـ الأسماء الإلهية:

حيث أن الذات لا تتجلى ولا تعرف، وان الذي يتجلى ويعرف هو الأسماء الإلهية.. لذا، تتوجه معرفتنا إلى الأسماء الإلهية الظاهرة في الكون والفاعلة على الحقيقة في صورة كل فاعل.

أول ما يستفيض من حضرة الفيض الإلهي هو حضرة الاسم الأعظم، أي الاسم الأعظم، أي اسم الله، الجامع لجميع الأسماء الإلهية والظاهر في جميع المظاهر.

وهو مبدأ الكثرة في الكون، لأنه أول تكثر وقع في دار الوجود وان كان تكثره لا يناقض الواحدية لأنه تكثر في الحضرة العلمية ومقام الواحدية الجمعية.

ويؤكد الإمام على ألا يظن القارىء من تخصيصه الاسم الأعظم بجمعية الأسماء أن بقية الأسماء الإلهية ناقصة في تجوهر ذاتها. بل الإيمان بها أن نعتقد أن كل اسم من الأسماء الإلهية جامع لجميع الأسماء مشتمل على كل الحقائق، لأن الكل متحد مع الكل.

أما الاختصاص بالاسم فهو باعتبار الظهور، فعندما نقول عن اسم بأنه الرحيم مثلاً فلكون الرحمة فيه ظاهرة والسخط باطنا.. لذا يكون اسم الله الأعظم هو حد الاعتدال وله البرزخية الكبرى، لا يغلب جماله جلاله ولا جلاله جماله، فهو عين بطونه وباطن في عين ظهوره.

وبعد أن ميز الإمام بين الذات المجهولة وحضرة الإلهية المتجلية في مرائي الممكنات قال باتحادهما، باعتبار اندكاك حضرة الإلهية في الذات، وانتقد من كفر بالأسماء أو من نفى الصفات[١]

فالاسم الإلهي هو الذات، وهو أيضاً التعين الذي صار منشأ لظهور عالم من العوالم، وهو ـ كذلك ـ المؤثر في العالم، بل أن تأثير كل فاعل في الكون يأتي من التعين الأسمائي لا من ذاته بذاته.

والناتج الأهم لهكذا فكر انه يؤسس لمصالحة إسلامية بين الفرق

(١) راجع مصباح الهداية ص ٢٤ ـ ٢٩.

العقائدية، فالذات الإلهية لا خلاف فيها وهي مجهولة للجميع، والحوار يدور حول الأسماء ومجاليها. والأسماء توقيفية، وكل إنسان يرقى إلى معرفة الأسماء والصفات إلى معرفة الله من قراءته لكتاب نفسه وتدبره لهذه الآية العظيمة[١]. إذن، كل معرفة بالله هي في حدود استعداد منتجها، وكلها صحيحة.

يقول الإمام داعياً لانفتاح البعد الظاهر على البعد الباطن من اجل جمعية التجربة الفردية، هذه الجمعية التي تشكل خطوة على طريق قبول الآخر والاعتراف به على انه تجل من تجليات الذات الواحدة.. يختلف الظاهر بحسب استعدادات المظاهر، وهو في الحقيقة واحد[٢].

افتحي باب الحانة ودعينا نؤمها ليل نهار
لأني سئمت المسجد والمدرسة
مزقت جبة الزهد من الرياء
ولبست جبة الشيخ المدمن للحانة، فاستعدت الوعي
عذبني واعظ المدينة بنصحه
فطلبت العون من نفس الماجن المبلل بالنبيذ
دعيني وحدي اذكر وثن المعبد
أنا الذي أيقظته يد وثن المعبد

جـ ـ الحق والخلق، الله والعالم:

يستعير الإمام للكلام عن الخلق معجم الفيوضات والتجليات والمرائي، فحيث إن الأسماء الإلهية تطلب الظهور، صدر الأمر من الذات الأحدية «المجهولة» باللسان الغيبي إلى الخليفة الإلهية الغيبية، بالظهور في

---

(١) مصباح الهداية ص٤٧.
(٢) نقلاً عن ذهنية التحريم، صادق جلال العظم، ص٢٨٥.

ملابس الأسماء والصفات ولبس كسوة التعيينات. . وابتدأت الفيوضات وتراتب مراتب الوجود[1].

ولكن هذا التراتب في الظهور هو مراحل في منطق النظام وليس لحظات زمانية متوالية في واقع الأمر. . فكون الفيض الأقدس سابقاً على الفيض المقدس، لا يتنافى مع كون الخلق مستمر والتجلي الإلهي ساري في الأكوان لا ينقطع مع الأنفاس فهو تعالى الظاهر بظهور الأشياء[2] والعالم خيال في خيال[3]؛ يقول الإمام[4] أن جميع الموجودات الظاهرة والباطنة وجميع عوالم الغيب والشهادة تحت ترتيب أسماء الله وينتج عن هذا الخلق المستمر والفيض الساري عدة نتائج تفيد إنسان اليوم في معركته الضارية.

أولاً: تتقدس الموجودات كلها لأنها مظاهر ومجال للمحبوب والمعبود، فعندما ننظر إلى أخينا الإنسان، وحتى إلى عالم النبات والحيوان فإنما ننظر إليه في نسبته إلى الله لا على أنه ذات منفصلة عن الألوهية. . وهذه النظرة تحرك الوجدان ليفيض حباً يملأ الكون القائم باسمه القيوم.

ثانياً: أن معرفة الإنسان بان الله وحده له الوجود أما هو كمخلوق فمعدنه العدم وصفته الفقر، وانه لولا التجلي الإلهي المستمر في مقابل ذاته لرجع إلى العدم. موطنه الأصلي هذه المعرفة تدفعه لكسر أنانية نفسه وتحطيم أصنامها عندما يعلم الإنسان بأنه مرآة للكمال الظاهر على صفحته يرتدع عن ادعاء الشيء لنفسه ويخشى من افتناء الصورة عن قابل مرآته. . كل شيء في عالم الإنسان كل كمال معار له من الأسماء وكل عارية أمانة،

---

(١) راجع مصباح الهداية ص١٦ ـ ٢٦؛ أسرار الصلاة ص٣٨٩ ـ ٣٩٩.
(٢) مصباح الهداية، ص٥٩.
(٣) مصباح الهداية، ص٦٣.
(٤) أسرار الصلاة ص٣٩٨.

والويل لمن لا يرعى الأمانة فيدعي الأمر لنفسه ويكفر بالحق المتجلي.

ثالثاً: الإمام الخميني عندما يقول بالتجليات ورؤية الحق في الخلق، والخلق في الحق أسوة بابن عربي.. فهو يواجه المشبهة والمنزهة معا.. فالله مشبه منزه معا، والعارف الذي دخل مدينة الحقيقة يصرح بالتنزيه ويرمز بالتشبيه[1].

وهذا الموقف الثالث الذي لا يحبس الله في تنزيه أو تشبيه هو أقرب للمعرفة بالله وهو أحد طرق التواصل بين الفرق العقائدية.. بل ظاهرة بأسماء الله.. وجميع العوالم بقيومية اسم الله الأعظم.

ويقول الإمام مشيراً إلى تغير الصور على الذات الواحدة وإلى بطون السر في رمزية خارج المعطى الظاهر للعقل والدين[2]:

افتـــح الـــدن أمـــام السكـــارى
تخـــل عـــن عشـــاق الأهـــواء
وكـــالطفـــل الصبـــور فـــي الكتـــاب
تقبـــل منـــي رمـــز السكـــر
مثـــل سحـــاب الـــربيـــع فـــي الـــريـــاض
امنـــح الهـــدوء، وكـــن بصفـــاء الـــورد
صـــر تـــاريخـــاً مصغـــراً لجمـــالـــه
ارفـــع الكـــأس ثـــم اقـــرأ همســـاً:
يـــا نقطـــة عطـــف ســـر الـــوجـــود
ارفـــع عـــن المحـــب كـــأس السكـــر

* * *

(١) مصباح الهداية ص٦٥.
(٢) راجع الفناء في الحب. الترجيعات.

أنـــا الشـــاهـــد العليـــم بـــالمـــدينـــة
أنـــا الملـــك والعـــاشـــق والمتســـول
أنـــا الآمـــر فـــي مجمـــع العشـــاق
المطيـــع لأوامـــر الحبيـــب الغـــادر
مفـــاخـــري ومعـــايبـــي قـــد جـــازت المـــدن
أنـــا لعبـــة الابعـــديـــن والأقـــربيـــن
ان فـــي جـــوف معطفـــي لســـرا
هـــو رمـــز خـــارج عقلـــي وديـنـــي

ثانياً: جديد الإمام في تاريخ العرفان

إذا سلمنا بأن الطاقة الروحانية لم تحفر في أرض العرفان لتنبع نظرة جديدة للكون (لا يعتد بالتفاصيل) وكان من الأمانة العلمية بحيث أشار إلى مصادره كلها، فما هو الجديد الذي قدمه، وما هو دوره في مسار حركة العرفان عبر تاريخها؟

للإجابة على هذا التساؤل اقسم الكلام إلى فقرات، هي: العلم والعمل، تلقين القلب، وحدة الوجود وتلقين القلب.

أ ـ العلم والعمل:

عندما بدأ الصوفية يلمحون إلى مضامين مشاهداتهم وفتوحاتهم ويرمزون إلى خصوصية علاقتهم بالله وبالناس، نشب خلاف بين الفقهاء والصوفية. خاف الفقهاء على العامة وأرادوا أن ينحصر النشاط الروحي للمتصوفة في إطار أخلاقي معاملاتي. فقه للباطن يكمل فقه الظاهر، فقه للقلب الذي يكمل فقه الجسد. .

وظهر بين المتصوفة اتجاهات لمصالحة الظاهر والباطن، وخاصة بعد مقتل الحلاج.. واعتبر فريق منهم أن المشروع الصوفي له شقين: شق المجاهدات والرياضات والتحقق بمقامات الطريق من تعرية وزهد وتوكل ورضى.. وشق ثان هو المشاهدات والفتوحات التي تنكشف للصوفي أما بداية باختصاص الهي أو بعد معاناة المعاملات..

ونظر هذا الفريق إلى المشاهدات والفتوحات على أنها مخصوص لإنسان، لا فائدة من تعميمها ونشرها، لأنه لا مردود عملي لها.

وجديد الإمام الخميني هنا، أنه يعلن أن من عقيدته «ان جميع العلوم هي عملية»[1].. حتى علم التوحيد؛ فالتوحيد على وزن تفعيل، فهي إذن عمل، وحركته: توجه الموحد من الكثرة إلى الوحدة[2]، إذن كل علم ينتج عملا ويمكن أن يبني عليه عمل.

ب ـ تلقين القلب:

تلقين القلب عقدة هامة في فكرة الإمام العرفاني وينتج عنها عدة امور، نجملها بالنقاط الثلاث الآتية:

١ ـ يفرق الإمام بين الفلاسفة وبين الأنبياء والأولياء بالنظر إلى تلقين القلب؛ يقول بأن الفلاسفة وان برهنوا على ان الله حاضر في كل مكان إلا أن هذا البرهان لم يتسرب إلى القلب والدليل إننا لا نراهم يتحلون بأدب الحضور[3]، فهم إذن يربون محجوبا. أما الأنبياء والأولياء فهم يهتمون بأرواح الناس ويسعون لتوصيل البرهان إلى القلب، وهذا هو المعنى

---

(١) أسرار الصلاة ص١٧٥.

(٢) كما يراجع أسرار الصلاة ص٣٠٥ ـ ٣٠٦.

(٣) وصية ١٩٨٤ ص٨٩.

الحقيقي للهداية[1] فهم إذن يربون مؤمنا وعاشقا.

٢ ـ لقد قبل الإمام التلقين مصدراً يقينياً للمعرفة واخذ علمه عن المكلفين بهداياتنا المعصومين... وأيضاً استفاد من الإرث الصوفي العرفاني المكتوب بالعربية والفارسية والجديد عنده هو هذه النقلة العملية التلقين من مستوى الفكر والأعقال إلى مستوى القلب والروح. تلقين العقل حجاباً وتلقين القلب هو بداية الطريق والمجاهدة.

٣ ـ نظر الإمام إلى القلب إلى القلب على انه طفل لا ينفتح لسانه بالكلام من تلقاء ذاته بل لا بد له من التعليم والتلقين[2].. القلب هو محور العملية العرفانية ولا يتم تحضيره إلا بالتحلي والتخلي فقط بل بتلقين الأفكار والمعارف والمعتقدات.. الجديد هنا، أن معظم تجارب العرفان العملي قبله وتوجيهات العارفين حصرت عمل الانسان في رحلة تحضير قلبه لتلقي المعارف، في حقل مرآة قلبه لتنعكس على صفحتها العلوم بحسب استعداداتها والإمام يفتح قولا جديداً بتوجيه المربين إلى تلقين قلب السالك حصيلة ما انتهى إليه عرفان العارفين وفي هذا الموقف تواصل مع التاريخ واعتراف به واستبطان له..

جـ ـ وحدة الوجود وتلقين القلب:

بالنظر إلى التجربة الروحية ونتاجه أرى انه نقل نظرية وحدة الوجود من مسارها الإنتاجي إلى مسار تطبيقي. ارتكز إليها للقيام بتحول اجتماعي سياسي، على مستوى الفرد والجماعة.

١ ـ على مستوى الفرد: يلقن السالك قلبه الوحدة الوجودية فالله هو

---

(١) وصية ١٩٨٤ ص٩٠.

(٢) أسرار الصلاة ٦٦.

الظاهر، وكل ظهور هو ظهور له سبحانه، ويلقنه الألوهية بحيث لا يرى مؤثراً في الكون إلا الله[1] وينظر إلى نفسه بعين الافتقار، ويلقن قلبه حقيقة الفقر الذاتي، وان كل شيء معار، حتى تسطع هذه الحقيقة في ملك وجوده وملكوته.

وهكذا ياخذ التحلي والتخلي مع الإمام معنى جديداً، فالتخلي هو تخلية النفس لا عن الصفات المهلكة بل في عن غير الحق، والتحلي هو تحليتها بالتجليات الاسمائية والصفاتية والذاتية[2].

والخطيئة هي فعل التوجه إلى الكثرة الاسمائية بعد جاذبة الفناء الذاتي[3] ٢ ـ يعلم السالك أن الدنيا هي منشأ العذاب وسبب الحزن، والحل هو تغيير نظرته إلى الدنيا. يعلمه أن ينظر إليها انطلاقاً من ايمانه القلبي بالوحدة الوجودية، فتفارق كونها نقيضاً وحجاباً لتصبح مقام ربوبية الله ومجلى ظهوره وموطن تجليه.. من هنا يكون حبه للدنيا والناس هو عن حبه لتجليات الله تعالى ومظاهر عظمته. فيصبح محباً للكل رحيما..

٣ ـ يعلمه كيفية العبادات انطلاقاً من إيمانه القلبي بالوحدة الوجودية.. فالعبادات لا يقوم بها فقط لتحصيل ملكات روحانية بل يمارس عبادته جميعاً على أنها أسرار المعارف الإلهية.

من الباطن إلى الظاهر، ومن السر إلى العلن[4].. ولا يتسع المجال لتبيان رموز العبادات عند الإمام ولكن نكتفي بأن نقول بأنه أعطى لكل فعل ظاهر مواز روحاني.. فالجنابة مثلا هي فعل الفناء في الطبيعة والغفلة عن

(١) أسرار الصلاة ص٢٥٣ ـ ٢٥٤.
(٢) أسرار الصلاة ١٣٧.
(٣) أسرار الصلاة ١٣٦.
(٤) أسرار الصلاة ١٥٥.

الروحانية، ويكون الغسل بالتطهر من الغفلة والدخول في سلطان الرحمانية والتصرف الإلهي[1]. .

الخاتمة:

وهكذا حول الإمام مريده السالك من مجاهدة «المعاملات» التي تأسست عليها الطرق الصوفية إلى مجاهدة وحدة الوجود وتلقيها للقلب والعيش بموجبها. وإذا أردنا الانتقال إلى مستوى الجماعة، نرى أن الإمام يدعو للمشاركة في أمور السياسة والاجتماع الصحيحة. . . وهنا ينقل الروحاني من العيش في دولة الباطن إلى ممارسة طاقاته الروحية في دولة الباطن إلى ممارسة طاقاته الروحية في الدولة الظاهرة. . والميزان في الأمور دوافعها.

وهذا برأيي ـ يناسب قناعته بفلسفة التجليات. . تتجلى دولة الروح الباطنة في جسد الأمة الظاهر.

(١) أسرار الصلاة ١٤٨

بسم الله الرحمٰن الرحيم

تعقيب سماحة الشيخ علي ميرزائي

استسمحكم لكي أبدأ حديثي الوجيز بالتعبير عن تقديري الكبير للكاتبة الدكتورة سعاد الحكيم على ما قدمته في هذه الورقة من جهد علمي ومعلومات قيّمة ومشاعر مخلصة صافية أدت إلى فتح نافذة جديدة على شخصية الإمام قدس سره الشريف. لا أكتم عنكم بأنني وبعد التعمق فيما كتبته الدكتورة سعاد الحكيم وجدتني مطلاً على شخصية الإمام من صعيد جديد ومن زاوية حديثة.

ليس من المألوف وضع التعقيبات وإظهار المداخلات للتعبير عن نقاط التقاء بين المعقّب أو المداخل وصاحب البحث بقدر ما تأتي لإبراز بعض المفارقات أو تهدف إلى بيان نقاط افتراق بين الطرفين أحياناً. هذا وسأحاول أن أتقدم ببعض ما قد لا أوافق الدكتورة فيه من نقاط ووجهات رأي وإثارات حول الإمام قدس سره الشريف.

أول ما يستوقفني في المقال هو العنوان الذي اختير للمقال ألا وهو «دور الإمام في تاريخ العرفان» والذي أثار فيّ العجب هو: هل مرّ على

الفكر العرفاني الفلسفي للإمام تاريخ، لنتناول الكلام عن الدور التاريخي، على أن مضمون الورقة لا يرمي إلى التبيين التاريخي لفكر الإمام وإن نلاحظ في طيات المقال عبارات مثل «مكانة الإمام في تاريخ العرفان».

مع ذلك أنا مقرّ بأن مثل هذه الملاحظة لا تستحق الذكر في تعقيب لا يتجاوز ثلاث أو أربع صفحات ولكني لم أصبر عليه لكونه واقعاً في عنوان هذا المقال القيّم.

آليتُ على نفسي أن لا أنسى كبير العطاء الفكري وجليل إبداع الكاتبة الفاضلة في المقال ولا أنشغل بالجزئيات منكراً لكلّ هذا الجميل ولكنّ في الحقيقة هناك ما لا يمكن إهماله كنوعية التوثيق في الورقة وكيفية الاستنادات والإحالة إلى المصادر. فعلى سبيل المثال لا الحصر وبعدما ركزّتم على «أن الإمام اقتنع بوحدة الوجود..» طرحتم سؤالاً مفصلياً وهو:

«ما هي هذه الوحدة الوجودية التي قال بها الإمام».

ثم تابعتم: «بأنني أجيب على هذا السؤال بثلاث فقرات؛ الذات الإلهية والأسماء الإلهية وصراع الأفكار حول الله والعالم».

ولكنّ مع أنني حاولت العثور على تبرير ما لعدم تطرقكم لكثير من مصادر النظريات التي تنسبونها إلى الإمام ولكنني لم أنجح حقيقة، وخاصة فيما يتعلق ببحث معقد حساس تفرض طبيعته علينا أن نذكر كلّ المصادر ونكرّس التوثيق في الكلام. ففي الفقرة الأولى، أقصد في الذات الإلهية جاء:

«إن الذات الإلهية هي الهوية الغيبية الأحادية، لا اسم له ولا رسم، لا أثر لحقيقتها المقدسة في ملك أو ملكوت، هي غير معروفة لأحد بل غير مقصودة المعرفة..» وإلى الآن لم أعرف إن كل هذه الكلمات ومثلها كثير لمن؟ لكم أم نقل عن الإمام؟

إذا كان الحديث منكم فالمشكلة تظهر فيما لو قصدتم التعبير عن رأي الإمام في الذات الإلهية والأسماء والصفات وغيرها من معتقدات. وأما لو كنتم بصدد نقل كلمات الإمام أولم يكن من المستحسن ذكر المصادر كي يكون المرء في سعته ليلاحق بحثكم بالعودة إلى المصدر نفسه أحياناً إذا تطلّب الأمر ذلك؟

وفي مجال آخر جاء في ورقتكم: «الذات الإلهية غيب مصون من الظهور، لا تتجلّى في صورة أم مرآة. إنها الباطن المطلق. هذا يوافق ما ذهب إليه الشيخ الأكبر، ابن عربي من أن الذات هي الإله المجهول وليس بأيدي الناس إلا «الإله المخلوق في المعتقد».

سؤال أساسي يطرح نفسه فيما يخصّ بهذه الفقرة الأساسية وهو: هل تركتم مجالاً للباحث كي يتأكد من نظرية الإمام ومن ثمّ انطباقها الكلّي على نظرية الشيخ الأكبر أم في أقل التقدير لكي يوافقكم أم يخالفكم في استنتاجاتكم حول هذا الموضوع؟ وهل كل هذه الحركة العلمية تتأتّى لأحد دون أن يعرف مصدر العبارات التي تعبّر عن نظرية الإمام وكذلك مصدر الكلمات التي من شأنها أن تدل على ما استدللتم به؟

في الحقيقة مشكلة المصادر وقلة التطرق لها حجبت بعض الإيجابيات ومن شأنها أن تمنع الباحث من متابعة الموضوع. كذلك الأمر حينما تقولون إن الإمام يؤكد على.. أم يعتقد كذا أو كذا يرى ولكن دون توثيق هذه الكلمات ومن غير إشارة إلى المصدر.

ولكن استأذنكم لأتطرق إلى بعض ما جاء في هذه الورقة القيّمة في مضمونها وإثاراتها الفكرية. جاء في الصفحة الثانية:

«بالنظر إلى المتصوفين والعرفانيين الكبار، وبعيداً عن الطرائقيين

والمقلّدين. نقول: إن الفكرة تتولّد عن هؤلاء القوم من التجربة الروحانية لا من الاطلاع على نتاج عرفان السابقين والاقتناع العقلاني به ودليلنا أنه منذ البدايات قال الجنيد البغدادي وهو من جملة من استشهد الإمام بهم «ما أخذنا علمنا من القيل والقال بل من الجوع والسهر وقطع المألوفات والمستحسنات.. هذه القاعدة الوحيدة المعمول بها عند الأفراد الروحانيين».

مما أثار بعض الاستغراب فيّ في هذه الفقرة هو: أن وضع المتصوفين والعرفانيين في عنوان واحد وخانة واحدة مما يثير العجب وخاصة بعد تحديدكم الجنيد البعدادي رحمه الله كمثال عاكس للتوجه الواقعي للصوفية والعرفان. وأنتم أعرف منّا بخصوصيات كل من العرفان العملي والحركة الصوفية والعرفان النظري. من هنا تأتي المفارقة بين الشهود والمكاشفة عند العارف السالك الإلهي وبين معرفتهما ومعرفة النظريات العرفانية. فربّ عبد صالح انكشفت له حقائق الملكوت دون أن يكون قادراً في التعبير الدقيق الفلسفي والنظري عن هذه العوالم وكم من عالم بتفاصيل عرفان محي الدين بن عربي غير ذائق منه شيئاً محجوباً عن الحقائق. إن العنوان المختار لهذه الفقرة هو «أفكار الإمام العرفانية» والمجال قد لا يتناغم مع ذكر الجنيد رحمه الله كنموذج رائع والاستشهاد بقوله حول العلم. «لا بل العلم العرفاني والنظريات العرفانية يكتسبها الإنسان عبر قيل وقال ولذلك نرى أن الإمام في كتاب الأربعين يردّد القول بأن علم التوحيد والعرفان مثله مثل باقي العلوم الطبيعية لو جاء على قلب غير سليم يتحوّل إلى حجاب ضخم بين العبد وربّه.

ولكن فيما يتعلق بالقاعدة المطروحة أي قولكم: «هذه القاعدة الوحيدة المعمول بها عند الأفراد الرّوحانيين». ماذا تقصدون؟ هل مفهوم كلامكم أن جميع الروحانيين على أساس: الجوع، والسهر، وقطع

المألوفات والمستحسنات يبلغون العلم؟ إذا نويتم مثل هذا المفهوم فيجب القول بأنّ التراث والفكر الصوفي وفي أغلب الحالات تتبنّى مثل هذه القاعدة وينضاف إلى قاعدة التروك عند الجنيد وأبي يزيد البسطامي وأبي سعيد أبي الخير الابتعاد الجسدي من الأدوار الاجتماعية وخاصة السياسية منها ولكنّ العرفان الإسلامي وبالذات العرفان الذي تبلور في الإمام يفترق هنا عن الفكر الصوفي الذي يتصدره أمثال الجنيد بإسلاميته واستسلامه أمام شرع الله وحكمه. إن العرفان الحقيقي عند الإمام هو التسليم بما يأمر به دين الله وشريعته سواء إذا كان من المألوفات والمستحسنات أم لا، إن الجوع والسهر وغيرهما مما هو مألوف ذكره في نهج الصوفية لا يضمنان السعادة الواقعية عنده. كل ما يشغل فكره ويحفّزه نحو العمل هو تكليف السماء وأمر الله ولا غير ولذلك قد لا نجد كثيراً من نقاط التقاء بين حقيقة العرفان عند الإمام وما كان عندهم. ولكنّني لم أعرف المقصد الواقعي من كلامكم: «وهو (أي الجنيد) من جملة من استشهد بهم الإمام»؟ لأننا وبعد الفحص الكامل والغور الشامل في ما قال الإمام أم كتب لم نعهد بأنه قدّم هؤلاء كعينات تستحق ليقتدى بهم. إنّ عرفان الإمام نابع من حقيقة العبودية القرآنية والعبودية النبوية التي تبلورت في مثل حركة الحسين عليه السلام الذي يقف في سويعات من الزمن وأشبار من الأرض ليضحّي بكل نفيسٍ وغال وأخيراً يسقط مظلوماً شهيداً عاشقاً لله ومسلماً له قائلاً في آخر لحظات حياته وهو على أعتاب لقاء حبيبه: «إلهي رضىً برضاك، تسليماً لأمرك، لا معبود سواك».

إن الإمام اكتشف حقيقة العرفان في وجه النبي التريب وثناياه المكسورة في بدر وأحد ساعياً لإخراج الناس من الظلمات إلى النور، ويرى العرفان في قدمي فاطمة المتورمتين لشدة عبادتها وطول قيامها بالليل وفي شخصية علي أزهد الناس وأعبدهم وأرقّهم قلباً وعاطفة وفي نفس الوقت

أشدّهم بأساً على أعداء دين الله والمتربصين بالمؤمنين والمظلومين، قاتل أئمة الكفر وقامع قادة الإستكبار، وإن الإمام يرى في الحسين العرفان قد اكتمل وتبلور. . هكذا تفترق الرؤية العرفانية للإمام عن غيره مع كل احترام لهم.

كيف أنسى من هذا الإمام الذي نحاول هنا في هذه القاعة أن نكتشف منه بعداً فكرياً، كيف أنسى وأنا سمعت منه بأذنيّ هاتين وهو بكلّ تحسّر وهمّ خيّم عليه وكآبة بدت على وجهه يقول مخاطباً للشباب الذين يقاتلون في سبيل الله ويجاهدون الأعداء بأرواحهم:

«أنا عندما أنظر إلى وجوهكم المشرقة وجباهكم الملكوتية أخجل من نفسي» وفي فقرة أخرى كان يردّدها دائماً: «ربّ شابّ مجاهد جاهز للتضحية بأنفس ما عنده وهو روحه في سبيل الله يتقدم على عرفاني عبد الله عشرات السنين. هو يسلك ويقطع مسافة مائة عام في ليلة».

كما تلاحظون أن المعايير العرفانية عند الإمام والتي يزن بها المعارف والقيم هي قرآنية ومن ثم نبوية وعلوية وحسينية. هذه الموازين المختلفة عنده هي التي ميّزته عن غيره من العرفانيين وسمحت له كي يتحرّك بين الناس متأسياً بالأنبياء والأولياء يكون فيهم ولا يكون معهم. . ومن هنا جاءت المحاولة منه لإقامة حكم إلهي على الأرض وثورة ومقاومة فإذا كان ولا بد من اعتبار أمثال الجنيد البغدادي مقبولين عند الإمام في عرفانهم فليسوا في سماءه المعرفية إلى جانب شمس محمد المصطفى التي هي المصدر الأكبر للإشعاع العرفاني عنده وكذلك إلى جانب شموس الإمامة والولاية وخصوصاً سيد الشهداء وأصحابهم والمجاهدين إلا نجوماً تظهر وتلوح أحياناً وتختفي في أغلب الأحيان.

هذا كله حول العرفان العملي ولكن العرفان النظري إذا طرحناه فليس

بالضرورة يطرح معه الجنيد والحلاّج ورابعة وغيرهم. إنا هاهنا نتحدث عن الحكماء والفلاسفة الكبار ولا يستحق غيرهم أن نذكرهم كأبطال الأفكار والنظريات العرفانية.

من أهم المحطات في ورقة الباحثة المحترمة كلامها الذي تقول فيه:

«في هذا القسم أرى الإمام الخميني لم يجدّد على مستوى النظرية.. لقد ورث الفكر العرفاني السابق كله وتبنّاه في شقّيه الفردي والجماعي».

وأنا لست أدري ما إذا كانت نسخة من كتاب «تعليقات الإمام على شرح فصوص الحكم ومصباح الأنس «عند الباحثة الكريمة أم لا. نظرة عابرة غير متفحصة تكفي لتضع الباحث في كمّ هائل مما يعلقه الإمام على النظريات العرفانية لشخصية كالقيصري الذي يمثّل شرحه على فصوص الشيخ الأكبر من أكبر الشروح وأدقّها وأقيمها.

مهما يكن فإن الإمام يظهر في ساحة العرفان النظري في مظهر بطل قدير اكتملت فكرته العرفانية في بواكير عمره وهو ما يزال في العقد الثالث من عمره. إنه وفي هذه المرحلة يختلف مع القيصري بشكل متواصل في عشرات المواطن كذلك وأحياناً قليلة مع الشيخ نفسه رغم ما يبدو أحياناً أخرى مصراً على تبرير أفكار الشيخ الأكبر دفاعاً عنها مقابل معارضات أستاذه في العرفان الشيخ الجليل محمد علي شاه آبادي للشيخ الأكبر. على أي حال مما يمكن أن نشير إليه في عدم قبول الإمام لمن سبقه في النظريات:

١ ـ مرآتية كل اسم للأسماء كلها، سواء الجلالية منها أم الجمالية.

٢ ـ في ميزان تميّز اسماء الذات عن غيرها (أي عن الصفات والأفعال).

٣ ـ في الأعيان من حيث أنها صور علمية وكيفية تعلّق الجعل بها.

٤ ـ الأعيان من حيث تعيناتها العدمية.

٥ ـ كيفية العوالم الكلية والحضرات الإلهية.

٦ ـ في حقيقة الكلام النفسي في الحضرة العلمية.

٧ ـ في علاقة الصفات والأسماء مع الوجود.

٨ ـ في الطبيعة ومرتبتها الوجودية.

٩ ـ النظرة الأسمائية والصفاتية إلى الخلق وكيفية سريان الأسماء فيها.

ومن الضروري معرفة أن كتاباً بهذا المستوى والعمق وهوامش وتعليقات بهذه الدقة البالغة التي تعكس اتقان الإمام في العقد الثالث من عمره على مباني وأصول نظريات الفلسفة والعرفان والحكمة كل ذلك يمثّل بدايات حركة الإمام النظرية في العرفان. وكذلك كتاب «مصباح الهداية» الذي هو من أوضح الدلائل على عمق وصلابة فلسفة وعرفان الإمام في عمر لا يتجاوز ٢٧ عاماً وأيضاً أنه وما جاء بعده في شكل التعليقات على شرح القيصري على الفصوص وعلى مصباح الأنس أكبر وأوضح تعبير عن جذور العرفان الخميني.

وذلك لأن في تقرير وتفهيم نظرياته يستقي من الآيات والأدعية والمناجاة التي وصلتنا من النبي وأهل بيته أكثر من أي مصدر آخر. وهو في عمره هذا في بعض الحالات لا يوافق أستاذه وشيخه فكيف يتوقع يا ترى أن لا يكون مبدعاً ومجدداً في العرفان؟ لا نقول هذا إنكاراً لاقتناع الإمام بكثير من آراء الفصوص والفتوحات لأبي العرفان النظري ولكن القول بأنّ الإمام لم يجدّد على مستوى النظرية أم القول بأنّ الإمام ورث الفكر العرفاني السابق كلّه وتبنّاه بعيد عن الواقعية بعض الشيء. من الجميل جداً أن نعرف بأن

الإمام يعتبر الشطحيات الصادرة من أمثال الحلاج وأبي يزيد البسطامي والجنيد وغيرهم دليلاً على نقص السالك وضعفه وعدم تكامل المسيرة.

ما لا غبار عليه هو أن عرفان الإمام حتى ولو تبنيّنا قبوله كثيراً من أفكار محي الدين لكنّه يتميّز بسمات عديدة من عرفان من سبقه بمن فيهم الشيخ الأكبر. وأما فيما يتعلق بنظرية وحدة الوجود فإن القضية من السعة والشمولية حيث تلتقي فيها عشرات القضايا الفلسفية والعرفانية والكلام حول مقارنة هذه التفاصيل هو الذي يفيد ولكنّ مجرّد اعتقاد الإمام بهذه النظرية لا يعني أبداً أن لا رصيد في عرفان الإمام إلا وهو آئل إلى الشيخ الأكبر، تماماً مثل قضية «الإشراق». هل يعقل أن نعتبر الشيخ شهاب الدين السهروردي شيخ منهج الإشراق وارثاً لنظريات أفلاطون ومتبنياً لأفكاره؟ أن نعتبر ابن سينا وارث أرسطو وتابعاً له لوجود محور أساسٍ مشترك بين الطائفتين؟

ثم ذكرتم من ضمن ما يمكن ليكون دليلاً على قبول الإمام للشيخ الأكبر، دعوته لغورباتشوف إلى قراءة محي الدين بن عربي. والحال أنّ دعوة الإمام في نفس الرسالة إلى قراءة الإشراق والمشّاء والحكمة المتعالية مع ذكر رجالات هذه الفلسفات والتوجهات والتلميح إلى بعض قضاياها تتقدم على الدعوة الإجمالية إلى قراءة كتب بن عربي. وهذا يدل على أن الإمام كان يحظى بشمولية في الرؤية في قمتها وكان يمتلك نظرة متكاملة في أوجهاً ولا دليل عندنا حينما نقرأ هذه الرسالة التاريخية على تفضيل الإمام وتقديمه لقراءة بن عربي ونظرية وحدة الوجود دون غيره.

في فقرة من المقال ذكرتم كلاماً وعقيدة لابن عربي وموافقة الإمام له ولكن بعيداً عما أثرنا حول عدم وجود المصدر للعبارات، نتسائل أليس من شأن مثل هذه التعابير أن يؤدي بنا إلى عدم إمكانية معرفة الله؟ نعم هناك

بحث في الموضوع حول الذات والأسماء والصفات كما أشرتم إليه في بعض صفحات المقال ولكنّ ما تذكرونه هنا بأن ليس بأيدي الناس إلا الإله المخلوق في المعتقد ألا يعني التشكيك في معرفة الله في أسماءه وصفاته.

ماذا ينقصها هذه المعرفة الاسمائية والصفاتية وماذا تعتقدون في حقيقة المقصود من كون ما بأيدينا من معرفة إلهية مخلوقاً في المعتقد.

وأخيراً وصفتم عقيدة الإمام في عدم إمكانية معرفة الذات وامتناع تجليها في الخارج، وصفتم هذه العقيدة بأنها من شأنها أن تؤسس لمصالحة إسلامية بين الفرق العقائدية. مع أنه لم يظهر خلاف يذكر بين المذاهب حول الذات الإلهية كل ما هنالك من خلافات هي دون هذا المستوى.

أما بالنسبة لما قلتم بأن كل إنسان يرقى إلى معرفة الأسماء والصفات ومعرفة الله من خلال قراءته لكتاب نفسه وتستنتجون بأن كل معرفة بالله هي في حدود استعداد منتجها وكلها صحيحة.

كما اشرتم أن لا مجال لنا لنتكلم عن الذات الإلهية ولكنّ معرفة الإنسان بالله أقصد المعرفة الأسمائية والصفاتية لا ميزان لها خارج الذهن الإنساني. هل حقيقةً إنّ كل معرفة أم بتعبير أدق أنّ كلّ تصور للناس من الله يمثّل معرفة صحيحة؟ فمثلاً هل تصوّر الإنسان الضعيف عن الله تبارك وتعالى التصوّر الذي يمتنع من أن يكون خالياً من النقص والسلب أيضاً معرفة صحيحة؟ فما هو دور الوحي والكتاب والسنة في تقديم الأسماء والصفات؟ ألا تعتقدون أن هذه الفكرة بحد ذاتها من الناحية الابستمولوجية تقرّبنا بشكل واضح إلى النسبية المعرفية من ناحية وإلى البلورالية أم التعددية التي لا مسافة تذكر بينها وبين النسبية. ثم هل سيرة الإمام وحركته الاجتماعية والفكرية يستشم منها شيء من هذا؟ أليس الإمام يشنّ كل تلك الهجومات على التصورات غير الصحيحة والخاطئة عن الله. التصورات

والمعرفة الناقصة التي تحتضن كثيراً مما لا يليق بالله.. في رأيكم ما تعني كل تلك الآيات التي تنفي بعض ما ينسبه الجهلة إلى الله؟ ما يعني مفهوم «تعالى الله عما يشركون» أم «سبحانه وتعالى عما يقولون». إذن ما معنى: «كل معرفة بالله هي في حدود استعداد منتجها وكلها صحيحة»؟ ألا يعني ذلك القول تصحيح التثليث مثلاً؟ أم معرفة الله الذي لا شريك تقبل؟

وفي المحطة الأخيرة تصدّيتم للكلام عن جديد الإمام في تاريخ!! العرفان.

تحت عنوان: العلم والعمل وقلتم فيه: **جديد الإمام هو إنه من عقيدته أن جميع العلوم هي عملية.. حتى علم التوحيد**، أم تحت عنوان تلقين القلب تقولون: **التلقين عقدة مهمة في فكر الإمام العرفاني وينتج عنها عدة أمور نجملها بالنقاط الثلاث**...

أهذا هو جديد الفكر العرفاني للإمام؟

ختاماً أرجو للباحثة الكبيرة الدكتورة سعاد الحكيم مزيداً من التوفيق والعطاء الفكري وشكراً.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

النقاشات

ردت الدكتورة سعاد الحكيم في بداية النقاش على الشيخ مرزائي، بالنسبة للقاعدة العرفانية تبنى المشاهدة على المجاهدة فالبداية من المجاهدة وعليها يمكن أن تشاهد والجديد في فكر الإمام جعل نتاج المشاهدات السابقة مع المجاهدة بداية.

أما بالنسبة للجنيد فقد ذكره الإمام الخميني في مصباح الهداية ويسميه الجنيد البغدادي، وعندما قلت الوارث عنيت به الإنسان الذي يرث ويتحقق فالإمام استطاع ان يفهم كل الفكر السابق واستقطبه، وهذا اكبر إثراء للإمام لأنه استطاع أن يفهم كل التاريخ السابق.

الدكتور محمد شيا:

هذا السماع الصوفي الذي قدمته الدكتورة سعاد الحكيم في معهد العرفان، أوح لي بإشكالية، أرجو من الباحثة أن تفصح مدى موافقة هذه الفكرة أو عدم موافقتها لجوهر العرفان الخميني، التفريق بين الظاهر والباطن بالرغم من أنه ليس من ميزات الصوفية العرفانية الكثيرة بل هو بعض من الفكر العامي الميتافزيقي التقليدي الإضافة العرفانية كما تجلت في فكر

الإمام الخميني كما رأيت هي في الجدل العميق بين الظاهر والباطن وصولاً إلى الوحدة العميقة الوحدة الإلهية حيث كل ما في الظاهر يشير إلى الباطن وحيث كل ما في الباطن يشير إلى الحاجة إلى الظاهر. هذا الجدل هو الترابط بين وجهي الحقيقة والذي لا تقوم بدونهما بل بهما معاً وامتداد هذا الاستدلال هو الحاجة لدى حامل كل حقيقة للاعتراف بالآخر أياً كان هذا الآخر وكشرط لشمول الحقيقة التي يحملها. هذا هو الدرس العميق الذي اراه في العرفان عند الإمام الخميني وفي توجيهه الدائم للعمل كوجه عملي للعرفان وهو تجديد من الأهمية بمكان أن يتابع وان يثمر.

المحقق الداماد

اشكر السيدة سعاد ولكن أريد الزيادة في الاستفادة، لأني سمعت انها مختصة باثار محي الدين بن عربي، كيف تعامل ابن عربي مع السياسة، وهل توصل إلى نظرية سياسية؟ وهل نظرية ابن عربي تتطابق مع نظرية الإمام الخميني؟

الدكتور طراد حمادة:

لنا ملاحظات عدة على دراسة الدكتورة سعاد الحكيم

١ ـ نسبتها القول للإمام بوحدة الوجود، مع العلم أن القول بوحدة الوجود نقطة انتقاد الاسلاميين لابن عربي، مع العلم ان الدكتورة الحكيم كانت قد قالت في معجمها الصوفي ان المستحسن لنا تفهم مصطلح وحدة الوحود عند ابن عربي بطريقة فلسفية، ثم نحتت عبارة شهود وحدة الوجود لتظهر طابع الحال والكشف في قول ابن عربي وان وحدة الوجود عند ابن عربي لم تكن ثمرة فكر نظري بل شهود وان كانت الوحدة قد تآلفت مع الوجود فدعم كل منهما الآخر، مختصر هذا الموقف ان الإمام الخميني من

القائلين بوحدة الوجود العقلية نظرياً مقدمة للعمل أي أنه تبناها منذ البداية من هنا يأتي سؤال المحقق الداماد.

٢ ـ ثمة استعجال في القول ان الإمام الخميني قد تبنى نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي والدكتورة ركزت على رسالة الإمام إلى غورباتشيف والتي يدعوه فيها إلى قراءة ابن عربي مع العلم ان الإمام ذكر ابن سينا والفارابي والملا صدرا، فلماذا التركيز على ابن عربي.

ثم ان المراجع ناقصة فهي لم تشر إلى شرح الإمام لفصوص الحكم مع العلم في أن هذا الشرح يحتوي على التمايز بين الإمام وابن عربي في مسألة الأسماء ومرتبتها وميزان الأسماء وفي مسألة اسم المستأثر.

٣ ـ لم تتنبه الدكتورة لتأثير ابن عربي في الفكر الشيعي والنقد الذي وجه له في مسائل عدة، كما في دعوته لنفسه في الولاية كما في الفتوحات الجزء الثاني، وكان لا بد من العودة إلى هنري كوربان وسيد حسين نصر... وحتى يفهم الموقف الحقيقي للإمام من وحدة الوجود يجب العودة إلى الدراسات المتعلقة بابن عربي عند الشيعة وإلى ما أثاره صدر الدين بشكل خاص في كتابه شروح على أصول الكافي للكليني لأنني اعتقد ان مسألة العرفان عند الإمام الخميني يتعلق بمسألة الخلافة والولاية وان كتاب مصباح الهداية لا يفهم على قاعدة وحدة الوجود انما على أساس الإنسان الكامل.

الدكتورة سعاد الحكيم:

المداخلات اخذت طابع حاد، وأنا بطابعي مسالمة، فكل انسان له الحق بقراءة نصوص الإمام، وأنا لست محتاجة إلى هنري كوربان لأفهم الإمام فأنا أقرب إليه من هنري كوربان لأننا ابناء معتقد واحد. ولا بد من

الانطلاق من فكرة وحدة الوجود والعمل عليها من اجل تطويرها وجعلها للجميع، خاصة ان هذه النظرية نقطة بداية للوحدة من الجميع.

إبراهيم ديناني

كل من يعرف عرفان الإمام الخميني يعرف اتفاقه مع ابن عربي، وبالتالي لا يوجد خلاف بين الشيعة والسنة.

الجلسة الثالثة

عقدت الجلسة الثالثة برئاسة الدكتور محمد التسخيري

وقال: نفتتح الجلسة الثالثة وأظن ان الكثير قد أحس بعرفانية هذه الجلسة التي نقلتنا من عالم الناسوت إلى عالم اللاهوت والتي عرجت بأرواحنا بل بأجسادنا، بحيث اصبحنا لم نعرف أهنا نحن أو في مكان آخر، هذا هو عرفان الإمام الذي احتار العالم في كيفية كشف هذا العرفان مع النظر إلى هذه الشخصية التي تتحلى بالحيثيات المتعددة فقهاً فلسفة اصولاً سياسة عرفاناً شجاعة وجهاداً.

قد استطاع العالم أن يكشف شيئاً ما من سائر الحيثيات التي تتجلى في وجود هذه الشخصية الربانية،

ولكن اختفى الكثير من هذا الوجود العرفاني على الكثيـر مـن النخـب الفكـريـة فـي عـالمنـا العـربـي والاسلامي، هذه الشخصية التي تحركت في الجانب العرفاني نحو الله سبحانه وتعالى فأحبت الداء بدل الدواء.

فافعل كما شئت لا خوف ولا حذر.

ان الاذى منك محبوب وموموق.

هذه الشخصية التي ذابت في الله سبحانه وتعالى حتى كادت أن تكون كإمامها إمام المتقين علي بن ابي طالب الذي كان لا يرى سوى الله سبحانه وتعالى قبل وحين وبعد العمل ان يوماً لم اشاهدك به لم أكن أحسبه من عمري وصباحاً لم اطالعك يتساوى والدجى في ناظري.

هذه الجلسة المباركة التي حاضر فيها اصحاب الفكر ومجد الفكر العرفاني وسالكه، هي في الواقع نعتبرها بادرة خير للمستقبل حتى نزداد اكثر عطاء في هؤلاء المفكرين، ومن هؤلاء الدكتور سامي مكارم استاذ علم التصوف في الجامعة الأمريكية، مؤلف اكثر من ٥٠ كتاب في الفكر الإسلامي التاريخي.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أنا الحق
بين الحلاج والإمام الخميني

بقلم د. سامي مكارم
الجامعة الأميركية في بيروت

يشير الحسين بن منصور الحلاج إلى صعوبة المسلك العرفاني ودقَّتِهِ، وإلى مَجال سلوكه طريقاً بين طرفين هما «الأنا» و«الأنت»، فيقول:

ركـــوب الحقيقـــة للحـــق حـــقُّ　　ومعنـــى العبـــارة فيـــه يـــدقُّ
ركبـــتُ الـــوجـــودَ بفقـــد الـــوجـــود　　وقلبـــي علـــى قســـوة لا يـــرقُّ[1]

شرط الركوب إلى الوجود الحقّ لدى الحلّاج إذاً فقدان وعي الوجود النسبي المُلكي، وشرط قلب العارف الراكب إلى الوجود الحق أن يتخلّى عن صفة الرّقّة التي هي الانبساطُ في هوى النفس وتلهّيها بما هو ليس

(١) الحسين بن منصور الحلّاج، ديوان الحلاج، اعداد وتقديم عبده وازن (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٨)، ص١٤٣.

بحقيقي واشتغالُها بالعلم في سبيل مصلحة العالِم الأنانية وذلك بالاعتماد على العقل البشري البرهاني. وفي هذا المعنى قال المتصوف محمد بن عبد الجبّار النِّفّري في كتاب المخاطبات: «إن لم يُخرجْك العلم عن العلم ولم تدخل بالعلم إلا في العلم وأنت في حجابٍ من علم»[(١)]. وقد ذكر ذلك آية الله روح الله الموسوي الخميني عندما قال ما تعريبه:

وما ذُكر من البراهين والآراء الدقيقة على يد علماء الحكمة والفلسفة أو في أبحاث الأسماء والصفات لأرباب المصطلحات العرفانية، يكون صحيحاً حسب مسلكهم ومبادئهم التي ينطلقون منها، ولكن نفس العلم حجابٌ غليظ، فإذا لم يُخرق هذا الحجاب بتوفيقٍ من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة والترويض المُجهِد للنفس والانقطاع التام لله والمناجاة الصادقة معه، لم تُشرِق في قلب السالك أنوار الجمال والجلال، ولم يشهد قلب المهاجر إلى الله، المشاهدات الغيبية، ولم يتمتع بالحضور العيني لتجليات الأسماءِ والصفات، فضلاً عن الخطوة بالتجلّيات الذاتية[(٢)].

ويتميّز قول الإمام هذا بالتفصيل التعليميّ الدقيق الذي يدلُّ القارىء على شروط اختراق المرء لحجاب العلم الغليظ. فشرط اختراق حجاب العلم هو توفيقٌ من الله سبحانه، أي فعلٌ منه تعالى يستلهمه العارف وجوباً ولا يصل إلاّ به. والجدير بالذكر أنه في إحدى نُسخ ديوان الحلاج ورد صدر البيت الثاني مما استشهدنا به سابقاً على هذا النحو: «ركبتُ الوجودَ بعين الوجود» بدلاً من «ركبتُ الوجود بفقد الوجود» وكلتا القراءتين توصل إلى المعنى المراد، فلا يُدرَك الوجود الحق إلا بالفناء عن الوجود الأناني النسبي

---

(١) محمد بن عبد الجبار النِّصَّري، كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، تحقيق أرثر أربري (القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٩٣٤)، ص١٦٧.

(٢) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، تعريب محمد الغروي (بيروت: دار التعارف للمطبوعات)، ص٥٩٥.

المُلكي، كما أنه لا يوصَل إلى الوجود الحق إلا بتوفيق من عين الوجود سبحانه كما ذكر آية الله العظمى فلولا قيد الوزن لكان من المحتمل أن يكون الحلاّج قال: ركبت الوجود بفقد الوجود الأناني الوهم وبتوفيقٍ من عين الوجود سبحانه وتعالى. فالمشاهدة واليقين إنما هما في النهاية حالات، والحال، كما يقول أهل الذوق العرفاني، من عين الجود سبحانه والأحوال مواهب منه تعالى، وليست مكاسبَ يكتسبها الإنسان بعقله المحدود. ذلك أن المكاسب، وهي المقامات كما يسميها أهل العرفان، إنما تُهيِّىء السالك وتُعِدُّه لتقبّل الأحوال التي هي من الله اللا محدود والتي تتجاوز العقل المحدود إلى مخاطبة القلب. وهذا ما نبّه إليه الإمام الخميني عندما قال:

إذا أراد شخصٌ أن يصف الحقّ المتعالي بوصفٍ من وحي عقله القاصر المشوب بالأوهام، من دون أن يستنير بنور المعرفة والسداد الغيبي، لسقط إما في ضلال التعطيل والبطلان، وإما في هلاك التشبيه(١).

هذه الاستنارة بنور المعرفة والسداد الغيبي هي الطريق إلى العرفان الأصيل. وهذا الحلاج يقول في ذلك:

من رامه بالعقل مسترشداً — أسرحه في حيرة يلهو
قد شاب بالتلبيس اسرارُهُ — يقول في حيرته: هل هوهل هو؟(٢)

فالحبّ، لا العقل القاصر المشوب بالأوهام على حد تعبير الإمام الخميني، هو الذي يُتوسَّل به لبلوغ العرفان الأصيل. العقل ليس إذاً وسيلةً إلى التحقق وإنما هو وسيلة للعلم والعلم، كما يقول الإمام الخميني، حجاب غليظ لا يخرق إلا «بتوفيقٍ من الله سبحانه في ظل التقوى الكاملة والترويض المُجهد للنفس والانقطاع التام لله والمناجاة الصادقة معه». ولولا

---

(١) المصدر ذاته، ص٥٩٤.

(٢) الحلاج، ديوان، ص١٧٠.

ذلك لما أشرقت في قلب السالك أنوارُ الجمال والجلال ولَمَا شهد قلبُ المهاجر إلى الله المشاهداتِ الغيبية ولما تمتّع «بالحضور العيني تجلّيات الأسماء والصفات، فضلاً عن الحظوة بالتجليات الذاتية».

هذا التهيؤ في المقامات إنما يُعين السالك على تقبّل الاصول وبالتالي على فنائه عن أنانيته لبقائه الحقِّ في الحقّ. فالإنسان، كما يقول الإمام الخميني:

«ما دام ساقطاً في شِباك حب الجاه والمال والدنيا والنفس... يكون بعيداً عن المعارف الحقة، ومحروماً من الوصول إلى هدفه ومبتغاه. وإذا لم تصله والعياذ بالله - نجدةٌ غَيبية من الحق المتعالي أو أوليائه الكاملين، لما عرف المصير والنهاية لهذا المسير والحركة. اللّهم إليك الشكوى وأنت المستعان»[١].

وهو يردف قوله هذا بابتهالٍ يَزيد في تنبيه السالكين إلى هذا الأمر الخطير الدقيق فيقول:

إلهنا: نحن التائهين في عالم الجهل، والمتحيّرين في وادي الضلال، والمُثقَلين بالعجب والأنانية، نحن الذين قدِمنا على عالم الملك والمادة، عالم الظلام، من دون أن نفتح أعين بصيرتنا نشهدُ جمالك المنير في مرائي الصغار والكبار ونرى بصيصاً من نورك الظاهر في اقطار السماوات والأرضين، ثم عشنا أيام حياتنا بعيون عُميٌ وقلبوبِ مهجورةٍ، وأمضينا عمرنا في جهل وغفلة[٢].

من هنا نرى الإمام الخميني يركّز على كون الأنا حجاباً للعرفان وباباً

(١) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ص٥٩٤.
(٢) المصدر ذاته.

للحيرة ووادياً للضلال. يذكّرنا ذلك بما قاله الحلاج إذ سئل يوماً: «كيف الطريق إلى الله تعالى» فأجاب: «الطريق بين اثنين وليس مع الله أحد»[1]. أحدُ هذين الإثنين هو، في نظر الحلاج، الأنا»، أما الآخر فهو الأنت. والأنا والأنت إنما هما نسبيان بهما يبقى المرء في نسبيةٍ تحجبه عن الأحدية المطلقة بحجاب غليظ كثيف. وهذا ما حدا بالحلاّج أن ينفي الأنا والأنت نفياً قاطعاً فيقول:

أأنــتَ أم أنــا هــذا فــي إلهيــن حــاشـاك حـاشـاك فـي إثبـات إثنيـن
هــويــةٌ لــك فــي لائيتــي أبــداً كلّـي علـى الكـلّ تلبيـس بـوجهيـن[2]

فالهوية لا تثبت إلا في الملائية أي في الإنكار الكلي لأي وجود خارجٍ عن الوجود الواحد الأحد.

غير أن الحلاج لم يتخلص في عباراته من هذه الأنا والأنت فبقي تعبيره منحصراً في حماهما تجبرة ضرورة اللغة على ذكرهما، وبقي يستعمل الضمائر المشيرة إلى هذه الثنائية المؤلفة من العارف والمعروف. فهو في البيتين الآنفين، كما في غيرهما، يستعمل ضمائر المخاطب، والمتكلم أو قل ضمائر الأنتية والأنائية، كما في قوله على سبيل المثال:

وُحِّــدَ واحــدي بتــوحيــد صــدق مــا إليــه مــن المســالــك طُــرقُ
فــأنــا الحــق حــقّ للحــقّ حــقٌّ لا بــسٌ ذاتــه فمــا ثــمَّ فــرقُ[3]

---

(١) لوي ماسينيون دبول كراوس (محققان)، أخبار الحلاج (باريس: J. Vrin، ١٩٥٧، ص٧٥.

(٢) الحلاج ديوان، ص١٥٩.

(٣) المصدر ذاته. في الأصل ترد «وحّدني» في أول البيت الأول، وفي تحقيق لوي ماسينيون يستبدل بها «خصّني» مورداً إياها في الهامش مشيراً إلى أنها اسلم للوزن وأضعف للمعنى. وقد ارتأيت أن يستبدل بالاثنيتين «وُحِّدَ» على المجهول فيستقيم المعنى كما في «وحّدني» وهي أقرب إلى الأصل، ويستقيم الوزن.

أو في قوله:

رأيتُ ربّي بعين قلبي | فقلتُ مَن أنتَ؟ قال أنتَ

إلى آخر القصيدة[1].

وقد تنبّه الحلاّج إلى هذه الضرورة اللغوية وحاول أن ينبّه القارىء إلى تلك المغالطة اللغوية المضطرّ إلى اللجوء إليها اضطراراً، فقال: «من لم يقف على إشاراتنا لم تُرشده عباراتنا»[2]. ولم يكن هذا الاضطرار اللغوي مقصوراً على الحلاج، وإنما عاناه جميعُ من كتبوا في العرفان ففي مختلف نصوص التصوف نلمس هذا الاضطرار. وكثيراً ما نرى أهل العرفان يستعملون تلك الضمائر اضطراراً. ومن جملة أولئك العارفين المتحقِّقين الإمام الخميني، فها هو يقول في كتابه بادهء عِشق ما ترجمته:

خلصتُ من نفسي وقرعتُ طبل «أنا الحق»
ومثل المنصور صرت شارباً رأس الصليب[3]

وهو يقصد بالمنصور الحسين بن منصور الحلاج الذي قُطع رأسه ويداه ورجلاه وصُلبت واحرقت جثته وذُرّي رمادُها في دجلة.

في البيت الآنف الذكر نرى الإمام الخميني ينبّه أيضاً إلى أن استعمال ضمير المتكلم هو للضرورة، ولا يعني أية ثنائية، وذلك بقوله مبتدئاً: «خلصتُ من نفسي». وقد كان الإمام الخميني في ذلك اكثر حذراً من الحلاج، ذلك لأن رسالته التعليمية تضطره إلى الإفصاح في التحذير. في حين أن الحلاّج لم يكن في هذا الموقع.

(١) المصدر ذاته، ص١١٢.
(٢) ماسينيون وكراوس، أخبار، ص٧٥.
(٣) الإمام الخميني بادهء عِشق (طهران: انتشارات راديو إيران، د. ت.)، ص١٥.

أو وهو الأرجح، لأن الحلاج كان بخلاف الإمام الخميني يقول بوحدة الشهود لا بوحدة الوجود، فإن من يطلع على آثار الحلاج التي سلمت من الإحراق يميل ترجيح قوله بوحدة الشهور، وهي وحدة قائمة على وحدة الصفات لا وحدة الذات، فقوله مثلاً «ما انفصلت البشرية عنه ولا اتصلت به»[1] يشير إلى عدم وجود وحدة ذاتٍ بين اللامحدود والحدّ، أو بين الحق ومظهر الحق أو بين الحق والخلق. وهذا ما حدا بالإمام الخميني أن يقول في إحدى رباعياته ما تعريبه:

ما دمتَ ابن منصور[2] تطوف حول «أنا الحقّ»
تثير الضجيج والهياج دون أن ترى جمال الحبيب[3]

فهذه «الأنا» التي في «أنا الحق» الحلّاجية إنما توحي، كما ذكرنا قبلاً، بالفصل بين اللامحدود والمحدود، فصلاً ذاتياً، في حين نرى أنها عند الإمام الخميني، درجةٌ دون درجةِ الوحدة الكلية، ومَن يقل بها يكن في نظره، على درجة من التوحيد لم تبلغ بسموّها أعلى الدرجات، إذ هي ما تزال في حمى العبارة والعاطفة الهائجة التي تغلي في النفس وجداً وهي ما تزال على مسافة من التوحيد الحق مهما تكن هذه المسافة قريبة، على حد تعبير النِّفّرى الذي يقول في كتابه المواقف على لسان الله:

وقال لي: القرب الذي تعرفه مسافة، والبعدُ الذي تعرفه مسافة، وأنا القريب البعيد بلا مسافة[4].

---

(١) محمد بن الحسين السُّلَمي، طبقات الصوفية (القاهرة: جامعة الأزهر الشريف، ١٣٧٢هـ/ ١٩٥٣م)، ص٣١١.
(٢) ورد في التعريب ورد «ابن المنصور» وابن منصور هو الحسين بن منصور الحلّاج.
(٣) روح الله الموسوي الخميني، الفناء في الحب، ترجمة وشرح وتفسير لجنة التحقيق والاعداد (بيروت: دار التعارف، د.ت)، الرباعية ٢١.
(٤) النِّفّري، كتاب المواقف، ص٣.

وهكذا يكون الواصل إلى هذه المسافة، في مفهوم الإمام الخميني، ما يزال في حمى الكثرة، ولم يبلغ الوحدة، وحدة الوجود.

في كتابي الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون[1] أتناول درجات المعرفة في التصوف فأذكر حالة من حالات العرفان هي حالة الوعي الكوني حيث يرى السالك نفسه متّحداً بالحق فيهتف، كما هتف الحلاّج: «أنا الحق».

غير أن هذا السالك درجاتِ العرفان يبقى، مع ما لهذه الدرجة من تقدّم وسموّ، شاهداً لمشهود؛ إذ يكون في هذه الحالة قد بلغ الوحدة في شهوده سبحانه لا في وجوده. وإذ يتمكن هذا السالك من هذا الشهود يدخل المشهودُ سبحانه في أعماق هذا السالك دخولاً يتجاوز به حدّ الشهود ليوصله إلى حالة عرفانية أعلى هي حالة الوعي الرَّبانيّ حيث يدخل هذا السالكُ في حالة عرفانية يرى فيها الكون كما هو في حقيقته الأمرية، أي يراه في حالته اللطيفة دون أية كثافة، أي في تلك الحركة الأولى للّطافة، ان صح لنا القول، التي بها وُجد الكونُ المتحرِكُ الكثيف. وهي حالة عبّر عنها العارف الكبير أبو الحسين النوري بقوله: «الله لطّف ذاته فسماها حقّاً وكثّف ذاته فسمّاها خلقاً»[2]؛ هذه الحالة تَوصّل إليها الحلاج على الأرجح، إذ يقول في قصيدةٍ له:

إذا سكن الحق السريرة ضوعفت ثلاثةُ أحوالٍ لأهل البصائرِ
فحالٌ يُبيد السرَّ عن كنهِ وصفه ويُحضِرُه للوجدِ في حال حائر

(١) سامي مكارم، الحلاج في ما وراء المعنى والخط واللون (لندن: رياض الريّسللكتب والنشر، ١٩٨٩)، ص٩٠ ـ ٩١.

(٢) Louis Marsignon(ed), Recueils de textes inédits concernant l histoire de la mystique en Pays d Islam (Paris: Librairie Orientaliste Paul geuthner, 1929), P. 52.

وحـالٌ بـه زُمَّـت ذرى السـرِّ فـانثنـت إلـى منظـرٍ افنـاه عـن كـل نـاظـرِ[1]

غير أن هذه الحالة العرفانية الراقية تبقى، كما نرى في البيت الثالث، في دائرة الشهود. ومَن يصل إليها يؤخذْ من كل أنا مسلوباً من وعيه الإنّي بإنّيّ الحق الواحد الأحد. ويبدو أن الحلاج كان يتبهل إلى الحق ليكشف له هذا الحال عندما قال:

بينـــي وبينـــك إنّـــي ينـــازعنـــي فـــارفـع بلطفـك إنـيَّ مـن البيـن[2]

في هذه الحالة من الوحدة، شهودِ الحركة الأولى للّطافةِ التي وُجِدَ بها الكونُ المتحرك الكثيف، تأخذ الواصلَ اليها في رأي الحلاج، حالةٌ من الشوق بل العشق لها، فيُدرِك بحبّه وشوقه وعشقه أنها العلّة الأولى، علّة العلل أي الموجِد الذي يسمّى بأسماء التقديس والتأليه. إنه العقل الأول والقلم الذي هو مرتبة الوحدة كما سمّاه محمد علاء الدين التهانوي في كتابه كشاف اصطلاحات الفنون»[3].

ولكن هذه المرتبة العرفانية، على علوّها، ليست المرتبة العليا.

ذلك أنه العارف، وقد بُرّح به العشق، يفنى، كما يرى الإمام الخميني على عكس الحلاج فناء كلياً عن عشقه للمعشوق الإلهي فلا يعود موجوداً إلا الواحد الأحد، فيتيقن أن لا شيء يوجد خارج ملكوته، استهلك ملكوتُه المُلكَ واستهلك المطلقُ واللامحدود عالمَ النسبة، لا شاهد ولا شهود، ولا مشهود بشاهدٍ أو بشهود، لا موجودَ إلا الله الواحدُ الأحد. استُهلِكتِ الألوان بالهو.

---

(١) الحلاج، ديوان، ص١٢٢.

(٢) المصدر ذاته، ص١٥٩.

(٣) محمد علاء بن شيخ علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج٢ (طهران: ١٩٤٧)، ص١٢٨.

ذلك ما عناه الإمام الخميني عندما وصف من يبقى دائراً حول «أنا الحق» بأنه يثير الضجيج والهياج دون أن يرى جمال الحبيب.

وهو يواصل رباعيته الحادية والعشرين فيقول:

دُكَّ كموسى جبلَ أنانيتك

حتى يتجلى جمالُهُ من دون «أرني»[1]

فلا وحدةَ في الحق، كما يقول، إلا إذا دُكَّ جبل الأنانية. وذلك لا يحتمله إلا أولئك القلّةُ من العارفين الذين عرّجوا في معارج التحقق فوصلوا. أما مَن دونهم فيخرّون مصعوقين حتى ولو كان بعضهم بلغ درجة النبوة. ألم يقل الله: **﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربُّه قال ربِّ أرِني أنظر إليك قال لن تراني ولكنِ انظُرْ إلى الجبلِ فإن استقرَّ مكانَهُ فسوف تراني فلما تجلّى ربُّه للجبلِ جعله دكّا وخرَّ موسى صَعِقا فلمّا أفاق قال سبحانك تُبتُ إليك وأنا أوّلُ المؤمنين﴾**[2] وقد أحسنَتْ لجنة التحقيق والإعداد التي ترجمت وشرحت وفسّرت كتاب روح الله الموسوي الإمام الخميني الفناء في الحب عندما شرحت رباعية الإمام الحادية والعشرين هذه فقالت:

إذا هدمتَ جبل أنانيّتك وحُبَّك للظهور، فستكون كموسى النبي ﷺ حين سأل الله تعالى قائلاً: **﴿رَبِّ أرِني أنظرْ إليك﴾** فأجابه تعالى بعد أن دَكَّ جبل أنانيته. بل إنك إذا ذككت جبل أنانيتك فلربما كنتَ أفضلَ من نبي الله موسى عليه السلام، لأنّ جماله سبحانه وتعالى سيتجلّى لك قبل أن تقول له ودون أن تقول له (كما قال موسى): **﴿ربِّ أرِني أنظر إليك﴾**[3].

---

(١) الخميني، الفناء في الحب، الرباعية٢١.

(٢) سورة الأعراف (٧): ١٤٣.

(٣) الخميني، الفناء في الحب، حاشية ٥٩.

وفي هذه «الأنا» يقول الإمام الخميني في مجموعة غزلياته ما تعريبه:

أترك نفسَك حتى ولو كنتَ عاشقاً ولِهاً
إذ لا حـــائـــل بينـــك وبينـــه غيـــرُك[1]

وفي مكان آخر من المجموعة يقول في المعنى ذاته ما تعريبه:

إن هذا «الأنا والنحن» هو من العقل، وهو عقال
ففــي خلــوة السكــارى لا يــوجــد أنــا ونحــن[2]

وهكذا فقد نفى الإمام الخميني الوجودَ إلا عن الله لا غيرية له، هو الواحد الأحد اللامحدود. كل ما هو غيره هو عدم لا وجود له في الحقيقة. ألم يقل في إحدى رباعياته ما تعريبه:

متـــى كنـــتَ فـــي عيـــون العشـــاق خفيّـــاً
متـى يـا حكيمـي كنـتَ منفصـلاً عـن الـروح؟
إنّ طـــوفـــان حبّـــك اقتلـــع جَـــذْر الـــوجـــود
متى متى كنتُ مُنفصلاً عن النفس أيها الحبيب[3]

وها هو يقول في رباعية أخرى ما تعريبه:

يـــوم أمسيـــتُ عـــاشقـــاً لجمـــالـــك
جُنِنـــتُ بـــوجهـــك العـــديـــم المثـــال
رأيـــتُ أنْ لـــم يكـــن فـــي العـــالميـــن ســـواك
فذُهلتُ عن نفسي وغرقتُ في كمالك[4]

---

(١) الخميني سبوي عشق، ص٩.
(٢) المصدر ذاته، ص٧.
(٣) الخميني، الفناء في الحب، الرباعية ١٢.
(٤) المصدر ذاته، الرباعية ١٩.

تماماً كما تفرق قطرة الماء بالبحر، تفنى قَطْرتِها الواهمة وتبقى حقيقتها المائية وتصبح هي البحر. تعود الأنا إلى الهو.

وفي ذلك يقول الإمام الخميني في كتابه مصباح الهداية:

فاعلم أن الذات الإلهية لمّا كانت تامة فوق التمام بسيطة فوق البساطة فهي كل الأشياء بوجهٍ بسيط إجمالي منزَّهٍ عن قاطبة الكثرات الخارجية والخيالية والوهمية والعقلية. فهي كل الأشياء وليس بشيء منها[1].

وفي مكان آخر من الكتاب ذاته يوضح الإمام الخميني هذه الوحدة فيقول:

إن للمشيئة المطلقة مقامين: مقام اللاّتعيّن والوحدة ومقام اللاظهور بالوحدة، ومقام الكثرة والتعيّن بصورة الخلق والأمر.

وهي بمقامها الأول مرتبطة بحضرة الغيب هي الفيض الأقدس ولا ظهور لها بذلك المقام.

وبمقامها الثاني ظهور كل الأشياء بل هي الأشياء كلُّها أوّلاً وآخراً وظاهراً وباطناً[2].

ويخلص الإمام الخميني إلى القول:

والآن تعلم أن الموجودات الخاصة في كل نشأة من النشآت ظهرت والأنوار المتعيِّنة في كل مرتبة من المراتب برزت مستهلَكاتٍ في الحضرة الألوهية. فإن المقيَّد ظهورُ المطلق بل عينهُ والقيد أمر اعتباري...

---

(١) آية الله العظمى الإمام الخميني، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية (بيورت: دار القارىء، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ص٤١.
(٢) المصدر ذاته، ص٥٣.

والعالم هو التَعَيُّن الكل فهو اعتبار وخيال في خيال عند الأحرار، والوجود من صقعِه وحضرته لا حكم له بذاته. فلا بد للحكيم المتألّه أن يستهلك التعيّنات في الحضرة الأحدية[1].

وينهي الإمام الخميني حديثه فيقول:

إن حضرة المشيئة المطلقة المستهلكة في الذات التي هي ظل الله الأعظم وحجابه الأقرب الأكرم وظهوره الأول ونوره الأتمّ بحقيقتها مستهلكة في الحضرة الأحدية نازلة إلى العوالم السافلات وبيداء الظلمات وهي مقام ألوهية الحق الأول في السموات العُلى والأرضين السفلى ولا حكم لها بنفسها بل لا نفسية لها، فإن قلتَ إن الله تعالى ظاهر في الأكوان ومتلبِّسٌ بلباس الأعيان صدقت وإن قلت إنه تعالى مقدَّس عن العالمين صدقت[2].

ويواصل الإمام مفسراً فيقول:

هذا حكم من غلب عليه سلطان الوحدة وتجلَّى الحق بالقهر على جبل إنّيته وجعلَهُ دكّا دكّا وظهر عليه بالوحدة التامة والمالكية العظمى[3] ويستدرك الإمام الخميني فيقول:

وأما الذي يشاهد الكثرة بلا احتجاب عن الوحدة ويرى الوحدة بلا غفلة عن الكثرة، يعطي كل ذي حق حقّه فهو مظهر الحَكَم العدل الذي لا يتجاوز الحد وليس بظلّام للعبيد فحكَم تارةً بأن الكثرة متحققة وتارة بأن الكثرة هي ظهور الوحدة كما قال المتحقق بالبرزخية الكبرى والفقير الكل

(١) المصدر ذاته، ص٥٦.
(٢) المصدر ذاته، ص٥٧.
(٣) المصدر ذاته، ص٨٩.

على المولى والمرتقى بقاب قوسين أو أدنى المصطفى المرتضى المجتبى بلسان أحد الأئمة: لنا مع الله حالات هو هو ونحن نحن، وهو نحن ونحن هو[1].

وحدة الوجود هذه نراها مبثوثة في غير كتاب من كتب الإمام الخميني ففي التعليقة على الفوائد الرضوية على سبيل المثال يقول:

أما كونه جلّ برهانُه واحداً فظاهر، وأما كونُه متوحداً فلظهوره في ملابس الكثرات، وتجليه في مرائي التعيُّنات، فهو تعالى مع ظهوره في الكثرات لا يخرج عن الوحدة الحقّة الحقيقية، فمن حيث كونُه واحداً متوحِد، ومن وجه كونه متوحداً واحدٌ والكثرات غير موجودة حقيقةً، والتعينات في الغيب أزلاً وأبداً[2].

وهو إلى ذلك يدل السالك على طريق معرفة هذه الوحدة فيقول:

مَن سلك سبيل الحق، وخرج عن الأنانية بقولٍ مطلق، وفنِيَ ذاتاً وصفةً وفعلاً وشأناً في الربّ المتعال، وسلّم مملكة وجودهِ إلى القيّوم ذي الجلال، وأتى الله بقلب سليم، ووصل إلى مقام العبودية بالطريق المستقيم، وتحقّق بحقيقة «لا موجود سوى الله، ولا هو إلا هو» ربما شملته الرحمة الواسعة الإلهية والفيوضات الكاملة الربوبية، بإرجاعه إلى مملكته وإبقائه بعد فنائه، فيرجع حين يرجع رابحاً في تجارته غير خاسرٍ في معاملته، فإنه تعالى أكرم المتعاملين وأجود المتبايعين، فأعطاه تعالى في مقابل تسليم روحه الجزئية روح الكلّ، وفي مقابل نفسه الجزئية نفس الكل وفي مقابل

(١) المصدر ذاته، ص٨٩.
(٢) الإمام الخميني، التعليقة على الفوائد الرضوية (قم المشرَّفة: مؤسسة ينظم ونشر آثار الإمام الخميني (س)، ١٤١٧هـ)، ص٣٨.

جسمه الجزئي جسم الكل، فيصير عالمُ الوجود مملكةَ وجوده ومقرَّ سلطته ومسند أمارته[1].

وهكـذا نستطيـع أن نلخّـص مفهـوم التحقـق لـدى الإمـام الخمينـي وشروطه. فإذا ما تدرّج السالك في مقام العبودية صُعُداً إلى أن يتحرّر من ربقة الأنا، وذلك بالحب الخالص لوجهه تعالى، وإذا فنِي ذاتاً وصفةً وفعلاً وشأناً في الحق، وسلّم ملك وجوده النسبي المحدود إلى ملكوت القيوم الحق، وتحقّق بحقيقة «لا موجود إلا الله»، ثم إذا ما تقبَّل الحقُّ المطلَقُ ذلك منه برحمته الواسعة وفيوضاته الكاملةِ الربوبية ـ وهذا شرط حتمي يربط المجهود الإنساني بالإرادة الإلهية الرحمانية الرحيمية الأمرية، إذ ذاك يُرجَع (لا يَرجِع) هذا السالك إلى مملكته تعالى ويُقبَل بعد فنائه عن الغيرية في البقاء، فيعطَى روحَ الكلّ ونفسَ الكلّ وجسمَ الكلّ. عند ذلك يصير عالمُ الوجود الحق مملكةَ وجوده ومقرَّ سلطته ومسند إمارته. إذ ذاك يحق له، وقد فنيت أناه فناءً كلياً ففني عن الثنائية، أن يقول: أنا الحق».

الدكتور سامي مكارم

(١) المصدر ذاته، ص٦٠ ـ ٦١.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

تعقيب على بحث الدكتور سامي مكارم
أنا الحق بين الحلاج والإمام الخميني

تقديم: محمد محمود مرتضى

الحمد لله حمداً كثيراً وسبحان الله بكرةً وأصيلاً والصلاة والسلام على رسوله الذي بعثه بالحق شاهداً ومبشراً ونذيراً وهادياً بإذنه وسراجاً منيراً وعلى آله **الذين إذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.**

أحببت في هذه المداخلة أن أتوقف عند نقطتين في بحث الدكتور «مكارم»

النقطة الأولى: المتعلقة فيما اسماه «بضرورة اللغة» في النص العرفاني.

وخلاصة هذه النقطة، وفق ما قدمه الأستاذ الدكتور: أن الإثنينية (الأنا والأنت) التي بقيت متجلية في نصوص الحلاج، إنما فرضتها وأجبرته على

ذكرها ضرورة اللغة(ص٤) وان هذه الضرورة أو قل الاضطرار اللغوي ليس مقصوراً على الحلاج، بل عانى منه جميع من كتب في العرفان ومنهم الإمام الخميني.

ولعل هذا الكلام من الأستاذ الدكتور محاولة لإيجاد توجيه لما صدر عن الحلاج من عبارات مختلفة كقوله «أنا الحق» أو قوله «ما في الجبة إلا الله» وغيرها..

بل هو خلص إلى أن مفهوم التحقق عند الإمام الخميني إذا ما حصل للعارف وتدرج في مقام العبودية وتحرر من ربقة «الأنا» وفني ذاتاً وصفة وفعلاً وشأناً في الحق، وتحقق بحقيقة «لا موجود إلا الله». إذ ذاك يرجع هذا السالك إلى مملكته تعالى، ويُقْبَل بعد فنائه عن الغيرية في البقاء، فيعطى روح الكل ونفس الكل وجسم الكل، عند ذلك يصير عالم الوجود الحق مملكة وجوده، ومقر سلطته ومسند إمارته. إذ ذاك إذا ما تحقق له ذلك، وقد فنيت أناه فناءً كلياً وفني عن الثنائية أن يقول: «أنا الحق».

وهذا الكلام، فيه مجازفة ظاهرة، ولنا عليه ملاحظات عديدة:

أولاً: صحيح أن اللغة وسيلة لإظهار مكنون الإنسان، وللإخبار عما يريد الإخبار عنه، لكنها ليست سبباً وعذراً يمكن جعله مبرراً لإطلاق العبارات الموهمة.

ولو كان ذلك أمراً مقبولاً تحتمه الضرورات اللغوية، كان ينبغي على كل من وصل إلى مرتبة التحقق والفناء، بحيث يصير عالم الوجود الحق مملكة وجوده ومقر سلطته أن يقول «أنا الحق» ولكان الأنبياء والأوصياء عليهم السلام هم أولى من قال ذلك، لكنه لم يصدر عنهم.

ثانياً: إن «الأنا» كإشارة إلى الذات ليست مذمومة بحد ذاتها، وإنما

«الأنـا» التـي تشيـر إلـى الأنـانيـة، أو فقـل التـي يـراد بهـا إثبـات الاستغنـاء والاستقلال.

وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني بقوله: «إن المنافي لمقام السالك إلى الله تعالى إنما هو إثبات الاستقلال والاستغناء، أما إثبات الأنانية في مقام التذلل، وإظهار الفقر فليس مذموماً، بل ليس من إثبات الأنانية.. بل حفظ مقام العبودية..»[1].

ونضيف على قوله قدس سره، أن إثبات الأنانية في مقام التذلل وإظهار الفقر، ليس أنه غير مذموم فحسب، بل هو مطلوب مرغوب.

من هنا، نرى أن إثبات «الأنا» حاجة تربوية إذا كانت موضوعة في هذا السياق. وهذا لا يتحقق إلا إذا ارتبط دائماً بهذه «الأنا» مختلف عبارات الوصف التي تدلل على هذا الفقر، وعلى حفظ مقام العبودية. وهذا الأمر تراه دائماً بشكل واضح وجلي في الأدعية والمناجيات المنسوبة إلى أهل البيت عليهم السلام والتي كانوا يعلمونها لأصحابهم.

فإنك، إن تتبعتها، لن تجد لفظ الأنا إلا مشفوعاً مصحوباً بهذه الأوصاف المشار إليها.

فها هم يعلمون أصحابهم أن يقولوا في دعاء السحر المعروف بدعاء البهاء:

«اللهم إني أسألك من بهائك بأبهاه.. اللهم إني أسألك ببهائك كله».

حيث قال الإمام الخميني في شرحه له: «لم يكن هذا في الحقيقة إثبات الأنانية، لأن الأنانية تنافي السؤال، والداعي يقول (إني أسألك). فما كان منافياً لمقام السالك إلى الله تعالى إثبات الاستقلال والاستغناء.. وأما

---

(١) شرح دعاء السحر ص٩.

إثبات الأنانية في مقام التذلل وإظهار الفقر فليس مذموماً، بل ليس من إثبات الأنانية. . بل حفظ مقام العبودية»[١].

ثالثاً: ومما يؤكد أن «الأنا» حاجة تربوية ما دامت مصحوبة بمختلف أوصاف الفقر والتذلل، هو التركيز عليها وتكرارها بشكل ملفت، مع أنه يمكن الاستغناء عنها لغة بأحرف العطف.

فقد جاء في دعاء أبي حمزة الثمالي: «سيدي أنا الصغير الذي ربيته وأنا الجاهل الذي علمته، وأنا الضال الذي هديته، وأنا الوضيع الذي رفعته. .».

مع أنه يمكن الاستغناء عن «الأنا» بحرف العطف، كأن يقول: والجاهل الذي علمته والضال الذي هديته وهكذا. .

صحيح أن الداعي بعد قليل يفنى عن هذه «الأنا» فتختفي وتستبدل بأحرف العطف[٢]، لكنه لا يلبث أن يستدعيها حتى لا يغيب عن ذهب الداعي وقلبه أن هذه الصفات «الفقرية» التي يثبتها هي لهذه «الأنا»[٣]

لكننا في هذا الدعاء نرى فجأة انعطافاً هاماً.

فالداعي وإن كان يتحدث عن هذه «الأنا» بأوصاف الحاجة التي تنفي حتى توهم أية استقلالية، لكنها فجأة تختفي «الأنا» وكأنه فني حتى عن هذا النوع من الإشارة إلى «الأنا» المرغوب. فهو لم يعد يرى نفسه حتى وإن كان فقيراً، بل لم يعد يرى سوى الغني.

لذا تراه يقول: «فبحلمك أمهلتني، وبسترك سترتني».

---

(١) شرح دعاء السحر ص٩.
(٢) والفقير الذي أغنيته والضعيف الذي قويته. .
(٣) وأنا القليل الذي كثرته أنا يا سيدي الذي لم أستحييك في الخلاء. .

ولم يقل: أنا الذي بحلمك أمهلتني، أو أنا الذي أمهلتني بحلمك.

ثم تراهم عليهم السلام في أدعية أخرى، يتصاعدون في مستوى تعليمهم لهذا الذوق والمنهج التربوي.

فها هم في دعاء يستشير، يعلمون أصحابهم أن يقولوا:

«أنت الله لا إله إلا أنت رب العالمين، أنت الخالق وأنا المخلوق، وأنت المالك وأنا المملوك، وأنت الرب وأنا العبد، وأنت القوي وأنا الضعيف».

والإشارة اللطيفة والهامة هنا، أن «الأنا» وإن كانت، كما ذكرنا مصحوبة بما ينفي أية استقلالية وتثبت الحاجة والفقر. لكنهم عليهم السلام عندما أشاروا إلى الواجب تعالى بضمير «الأنت» المنفصل، قدموه على «الأنا» وليس ذلك إلا تأدباً في محضر الحق.

من هنا، نفهم السبب في كون أصحاب الأئمة (عليهم أفضل الصلاة والسلام) أبعد الناس عن الوقوع في الشطح والشَطَحِيَّات.

كما نفهم السبب الذي يقف وراء دعوة الإمام الخميني للاسترشاد بهم حيث يقول: «أكثر شيء إثارة للقلوب مناجاة أئمة المسلمين وأدعيتهم الذين هم قادة إلى المقصود يرشدون ويأخذون بيد طالب الحق، ويأخذونه إليهم»[1].

رابعاً: إن قول الحلاج «أنا الحق» أو قوله «ما في الجبة إلا الله» وغيرها من الأمثال والأقوال، لا ينطبق عليها ما أسلفناه.

فهي ليست إلا دليلاً على وجود بقايا «الإنية» و«جهات النفسانية» عند السالك فتصدر عنه الشَطَحِيَّات.

---

(١) وصايا عرفانية، رسالته إلى زوجة ولده السيد أحمد ص١٢٠.

وهذا ما أشار إليه الإمام الخميني في حديثه عن السالك في سفره الثاني حيث يقول: «وهو من الحق المقيد إلى الحق المطلق فتضمحل الهويات الوجودية عنده، وتقوم قيامته الكبرى بظهور الوحدة التامة، ويتجلى الحق له بمقام وحدانيته، وعند ذلك لا يرى الأشياء أصلاً، ويفنى عن ذاته وصفاته وأفعاله، وفي هذين السفرين لو بقي من الأنانية شيء، يظهر له شيطانه الذي بين جنبيه بالربوبية، ويصدر منه الشطح. والشطحيات كلها من نقصان السالك والسلوك وبقاء الإنية والأنانية»[1]. وفي كتاب آخر له (قدس سره) يتحدث عن هذا أيضاً مع إشارة واضحة إلى الحلاج حيث يقول:

«كل ذلك بشرط رفض الأنانية، وعدم بقاء جهات النفسانية، وإلا فمع بقائها، ولو يسيراً يتجلى عليه في بعض مراحل السلوك، عينه الثابت، فيرى لنفسه بهجة وبهاء وقوة وسلطنة، بل الربوبية والألوهية، فتصدر عنه الشطحيات كقول بعضهم: ما أعظم شأني، وقول بعضهم: ليس في جبتي سوى الله، كل ذلك لنقصان السالك وبقاء الأنانية»[2].

إذن، ماذا ينبغي على السالك أن يقول؟ يجيب الإمام الخميني فيقول:

«في أواخر هذا السلوك.. يتجلى عليه حضرة الواحد القهار لا شريك له في الذات والصفات والآثار والأفعال، فلا يبقى من الكثرة عين ولا أثر، ولا من السالك اسم ولا خبر، فيترنم لسان حاله ومقاله، بلسان الحب المتعال، ويقول: يا هو، يا من هو، يا من لا هو إلا هو»[3].

والسبب في ذلك، أن السالك في سفره الثاني يكون في حالة محو

(١) مصباح الهداية، ص١٥٠.

وفناء فيظهر بالربوبية، وإن لم تتداركه العناية الإلهية وتشمله، ويزول فناؤه ومحوه، ليقر بالعبودية بعد الظهور بالربوبية، فسيصدر عنه الشطح.

من هنا قيل أن السالك في حال محوه وفنائه لا ينبغي له التكلم وإذا تكلم شطح.

خامساً: وأخيراً نقول: إن مفهوم التحقق وشروطه لدى الإمام الخميني، يقتضي أن السالك إذا ما تدرج في مقام العبودية صعداً إلى أن يتحرر من ربقة «الأنا». . وإذا فني ذاتاً وصفة وفعلا وشأنا في الحق، وتحقق بحقيقة «لا موجود إلا الله»، وإذا ما تقبل الحق المطلق منه ذلك برحمته ولطفه، فيرجع السالك إلى مملكته تعالى، ويصحو بعد المحو، فيعطى روح الكل ونفس الكل وجسم الكل، عند ذلك يصير عالم الوجود الحق مملكة وجوده ومقر سلطته ومسند إمارته، وقد فنيت «أناه» فناء كلياً ففنى عن الثنائية، إذ ذاك لن يقول أبداً كما قال الحلاج: «أنا الحق» وأشار إليه الأستاذ الدكتور، بل إنه إذ ذاك لن يقول إلا: هو الحق.

النقطة الثانية: وتتعلق بما أسماه الدكتور «حالة الوعي الكوني» عند الحلاج. حيث يرى السالك نفسه، وفق تعبير الدكتور «متحداً بالحق فيهتف كما هتف الحلاج: أنا الحق».

ويصف الباحث هذه الحالة أنها رغم ما تمثله من سمو لكنها حالة بلغ فيها السالك مرحلة وحدة الشهود لا وحدة الوجود

وهنا تبدو مفارقات عديدة:

أولاً: كيف يرى السالك نفسه متحداً بالحق، فإن الإتحاد، فضلاً عن أنه مستحيل لإختلاف الطبيعة بين الحق والخلق، فإن القول بالإتحاد يتضمن

الإثنينية، المتحد والمتحد معه، وما دام السالك يرى نفسه، حتى ولو «كمتحد» فإن ذلك دليل على بقاء «الإنية». وقد تقدم من كلام الإمام الخميني ما يفيد في هذا المجال فلا نعيد، بل إن الدكتور نفسه قد ذكر كلاماً للإمام الخميني (قده) يتحدث فيه أنه لا يوجد عند «الفاني» لا «أنا» ولا «نحن»:

«ففي خلوة السكارى لا يوجد أنا ولا نحن».

وأن الحجاب الذي بينك وبين الحق ليس إلا «الأنا».

ثانياً: إن وحدة الشهود إنما تعني أن السالك يصل إلى مرحلة (مرتبة) لا يعد يشاهد فيها إلا الأحد.

فالوحدة الشهودية، هي وحدة مشهودية، أي هي ترجع إلى حالة السالك وما يشاهده أما وحدة الوجود، فتعني أن السالك ليس أنه لا يرى إلا الواحد الأحد، بل هو يرى الكثرات، لكنه لا يرى أن لنفسها استقلالية، بل يرى أن وجودها فقري يحتاج دائماً إن افاضة الوجود من واجب الوجود بالذات.

وبعبارة أخرى: إن السالك، يرى الكثرات، لكنه يراها بوجودها الحقاني، أي أن وجودها حقاني، لا أنها هي الحق، والفارق الكبير بين كون الأنا هي الحق، وبين كون وجود «الأنا» حقانيا.

ثالثاً: والمفارقة الثالثة في كلام الدكتور هي إعتباره أن هذه «الحالة العرفانية الراقية» للحلاج والتي بقيت في دائرة الشهود، كان الحلاج يبتهل إلى الحق ليكشف عنه هذه الحالة، مستدلا على ذلك بقول الحلاج:

بينـــي وبينـــك إنـــي ينـــازعنـــي فـــإرفـــع بلطفـــك إنـــي مـــن البيـــن

والمفارقة هنا أن هذا البيت من الشعر للحلاج دليل على عدم وصول الحلاج إلى مرتبة وحدة الشهود أظهر منه من الدليل على وصوله.

ذلك أن الواصل إلى هذه المرتبة، كما ذكرنا، لم يعد يرى نفسه، لأنه لم يعد يرى سوى الحق، ومرتبة وحدة الشهود تعني أن السالك قد فني من الإثنينية وفني عن ذاته، «فالإن» إذن مرفوعة.

وعليه، فغاية السالك الطالب للوحدة الشهودية هي رفع «الإن». من هنا، فإن السالك في بداية سلوكه يبتهل إلى الله أن يوفقه بلطفه وفضله لرفع «الإن» من البين.

ومن هنا، يبدو الحلاج، في هذا «الإبتهال» إنما كان يعاني من بقاء هذه «الإن» التي لو صح أنه فنى عنها لم تنازعه مع ما لكلمة «منازعة» من دلالة.

ومن هنا قال الإمام الخميني في نصه الذي ذكره الدكتور وأشرنا إليه منذ قليل:

أترك نفسك حتى ولو كنت عاشقاً ولها إذ لا حـــائــل بينــك وبينــه غيـــرك

وكذلك قوله قدس سره:

إن هذا «الأنا والنحن» هو من العقل وهو عقال ففي خلوة السكارى لا يوجد أنا ونحن

رابعاً: ويتحصل مما تقدم أن دعوى كون الحلاج قد وصل إلى حالة «وحدة الشهود» هي دعوة من دون دليل، بل هو تمحل صرف، فإن الكثير من أشعار الحلاج تدل على شطحه وأنه قائل بالإتحاد والحلول:

فها هو يقول:

سبحـــان مـــن أظهـــر نـــاســـوتـــه ســـر سنـــا لاهـــوتـــه الثـــاقـــب

ثـم بـدا فـي خلقـه ظـاهـرا   فـي صـورة الآكـل والشـارب
حتـى لقـد عـاينـه خلقـه   كلحظـة الحـاجـب بـالحـاجـب[1]

وهو القائل أيضاً:

وحدنـي واحـدي بتـوحيـد صـدق   مـا إليـه مـن المسـالـك طـرق
أنـا الحـق والحـق للحـق حـق   لابـس ذاتـه فمـا ثـم فـرق
قـد تجلـت طـوالـع زاهـرات   يتشعشعـن فـي لـوامـع بـرق[2]

وها هو يقول:

جبلـت روحـك فـي روحـي كمـا   تجبـل العنبـر بـالمسـك الفتـق
فـإذا مسـك شـيء مسنـي   فـإذا أنـت أنـا لا نفتـرق[3]

ويقول أيضاً:

أنـا مـن أهـوى ومـن أهـوى أنـا   ليـس فـي المـرأة شـيء غيـرنـا
قـد سهـى المنشـد إذ أنشـده   نحـن روحـان حللنـا بـدنـا
أثبـت الشـركـة شـركـا واضحـا   كـل مـن فـرق فـرقـا بيننـا
لا أنـاديـه ولا أذكـره   إن ذكـري ونـدائـي يـا أنـا[4]

وهو القائل أيضاً:

لسـت بـالتـوحيـد ألهـو   غيـر أنـي عنـه أسهـو
كيـف أسهـو كيـف ألهـو   وصحيـح أننـي هـو[5]

---

(١) ديوان الحلاج، لويس ماسينيون، ص٤١.
(٢) المصدر نفسه، ص٧٥.
(٣) المصدر نفسه، ص٧٧.
(٤) المصدر نفسه، ص٩٢.
(٥) المصدر نفسه، ص١٠٣.

وهو القائل أيضاً:

أنـــا أنـــت بـــلا شـــك فسبحـــانـــك سبحـــانـــي
فتـــوحيـــدك تـــوحيـــدي وعصيـــانـــك عصيـــانـــي
فلـــم أجلـــد يـــا ربـــي إذا قيـــل هـــو الـــزانـــي[1]

والحمد لله أولاً وآخراً.

(١) المصدر نفسه، ص١٢١.

إشكال التوحيد بين الإمام الخميني والسيد الحلاج
أنا الحق أو الأنا في الحق

الإعلامي والباحث: محمود حيدر

لما أن عقد محدثنا سامي مكارم صلة القرب بين روح الله الخميني والحسين بن منصور الحلاج، وجدتني على ثقة من أمره في إنشاء القربى. ولست أراني إلاَّ معه في الوصل بين الأولياء. والوصل هنا كوصل الأرحام فيه شفاعة. فإنه وصل حيث تسري الألوهية. وما ظننته بها إلاَّ خيراً، إذ هو كَشَفَ السَّتْرَ عن حقيقة سارية.

ويقيني أن الوصل لا يقيمه إلاَّ عارف عرف الحق وأهله. فحمل عليهم القول الصدق. فصدَّقهم بالنيَّة وصدقهم بالقلب. وهو لعمري قد أيقن قبل العقد وبعده بما بيَّنه الجنيد «أن التصديق بعلمنا هذا ولاية». وبما ذهب إليه الصقلي في كتابه «نور القلوب في العلم الموهوب» و«كل من صدَّق بهذا العلم فهو من الخاصة. وكل من فهمه فهو من خاصة الخاصة، وكل من عبَّر عنه وتكلم فيه فهو النجم الذي لا يُدرك والبحر الذي لا يُترك». . .

ولقد قرأنا في ما وقعنا عليه، أن أحدهم رأى النبي ﷺ في منامه فقال له: يا رسول الله إني متطفل في هذا العلم، فقال: «إقرأ كلام القوم، فإن المتطفل على هذا العلم هو الولي، وأما العامل به فهو النجم الذي لا يدرك». . .

وما خِلتُ ما أقبل المحدِّث عليه، سوى دخولِ حقٍّ على أهل حق. وهو قد أوصلنا إلى العارفين الكبيرين بالوسيلة الفضلى. عنيت بها صرخت الحلاج «أنا الحق»، ورحلة الإمام نحو «الأنا في الحق» ذهاباً على قوس الصعود، وإياباً على قوس النزول.

والعارفان، كلٌ من فضائه الروحي، يتنسمان نقضَ الشِّركِ بنقض الفصل في الوجود. أي أنَّ الوجود واحد ولا يصدر منه إلاَّ الواحد. وأما تجلي الواحد بالكثرة اللامتناهية التي هي العالم فلا يعني الإثنينية بحال من الأحوال. فالوجود بحسب الحكماء هو نفس التحقق في الأذهان والأعيان. والوجود بحسب نفس ذاته لا يقبل التعدد والتكثُّر بل يقتضي الصرافة والمحوضة والتمامية، ولكن باعتبار ظهوره في مراتب الأكوان وتجليه في حظائر الإمكان، يتصف بالتعدُّد والتكثُّر والشدة والضعف وغيرها من أنحاء التشكيك وهو بالذات ليس بكلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص ويلزمه هذه التعينات باعتبار مراتبه المنبِّهة عليها بقوله: «رفيع الدرجات ذو العرش المجيد». وحقيقة باعتبار بساطته وخلوِّه عن التركب كيف وسع كل شيء علماً وقدرة ووجوداً. . . لذلك فهو معروف ولا يعرّف، إذ لا يمكن إدراكه بما هو أظهر منه وأشهر، ولا بصورة مساوية له. فمن رام تعريفه فقد أخطأ إذ قد عرَّفه بما هو أخفى. أما الشيء الواحد العين إذا أظهرت عنه الآثار المختلفة فإن ذلك من حيث القوابل لا من حيث عينُه، كما يقول الشيخ ابن عربي.

إن الإشكال الفلسفي، المعرفي، الذي طرحته معضلة ثنائية الله والعالم ظل على حاله من الاستحالة في إطار المعارف العقلية والكلامية. وأغلب الظن أن الإمام والحلاج قد جاوزا هذا الإشكال بإعلان عجز العقل عن العلم، وآثرا العروج في سلك المجاهدة والكشوفات الذوقية. وعلى رغم أن عارفاً كإبن عربي حاول الإمساك بناصية الإشكال من خلال التأكيد أن هناك صفة ثبوتية واحدة للذات الإلهية هي صفة الإستغناء الذاتي، تقابلها للممكن (العالم) صفة ثبوتية نقيضة هي الافتقار الذاتي.. إلاّ أنه مضى في توظيف مثل هذا الحل لتعزيز رحلته العرفانية. وهكذا رأى أن إسم الله يدل على الألوهية (التي هي الخلق ـ العالم) كما يدل على جميع حقائقها المتكثرة في الوقت نفسه. فهو الإسم الجامع. ودلالته على الحقائق الكثيرة هي دلالة ضمنية من حيث جمعيته المتضمِّنة في وحدته الذاتية.

المشترك بين الإمام والحلاج، وبينهما الشيخ ابن عربي هو مفارقة الفلسفي العقلي كآلية لمعرفة الحق. ذلك لقصور الرحلة وقصر الطريق. وفي الاختبار الذاتي الذي آثر كل منهما الخوض فيه على طريقته، ما يدل على الانتقال من المتناهي الى اللامتناهي في سيرورة مفتوحة من العروج الكشفي الذي لا يتحقق للسالك بعلوم مكتسبة وإنما بإشراق يشرق على كل فؤاد يتهيّأ له برياضة الفناء. والإمام الذي أحرز المقام الرفيع في العلوم الكسبية، يدرك الرفعة الشريفة للعلم اللدني. فهو على ما يتفق أهل العرفان، أفضل العلوم وأزكى الفهوم، ولا ينكره إلاّ من كان من بركته محروماً، لكون العلوم من حيث هي قد يقع الاستغناء عنها في وقت ما، بخلاف هذا العلم فإنه لا يُستغنى عنه في سائر الأوقات حتماً.

ولقد ذهب أحد حكماء الصوفية إلى بيان ما ينطوي عليه أيٍ من «العلمين» فيقول: «شتان بين من يستدل به وبين من يستدل عليه. وكل علم

يقع الجدال والمنازلة بين أهله، والمخالفة والتباين بين أربابه، إلاَّ هذا العلم الشريف، فإنه منزه عن المشاققة والتحريف. وسبب ذلك عدم الاجتهاد في علم أهل الحق. بخلاف علم الفروع الذي منه ما يؤخذ عن دليل وبرهان ومنه ما يؤخذ من نقل. وأما علم أهل الحق فإنه مأخوذ من كشف وعيان لا غير، فلهذا لم يقع فيه تباين ولا تخالف.

ولأمر يتصل بإحياء الدين حرص الإمام على العلوم المكتسبة وتعلمها وتعليمها. لم يشأ الجهر بما شاء أن يمضي أبو حامد الغزالي إليه في المنقذ من الضلال عندما قال: «ضيعنا عمرنا كله في البطالة فيا خيبة مسعاي في تلك الأيام، فقيل له: ألست قد صرت بذلك حجة للإسلام؟ قال: «دعوني من هذه الترهات. أما بلغكم قوله ﷺ «إن الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر»...

إلاَّ أنَّ الإمام نبَّه إلى عجز العقل عن معرفة الحق معرفة كشفية قلبية ذوقية. قوله: «إذا أراد شخص أنصف الحق المتعالي بوصف من وحي عقله القاصر المشوب بالأوهام، من دون أن يستنير بنور المعرفة والسداد الغيبي، لسقط إما في ضلال التعطيل والبطلان، وإما في هلاك التشبيه».

لعل الإشكال المحوري في مقولة «أنا الحق» هي في كونه مثار انتقاد الإمام الحلاج. فهي (أي المقولة) رغم أنها حملت من صاحبها محمل النية الصافيه إذ قصد تنزيه الحق تنزيهاً لا شائبة فيه، فإنها وقعت في شرك الإثنينية بين الله والعالم.

لقد أراد الحلاج أن يغادر الفاصلة بينه وبين الحق من خلال مغامرة وجودية كان الجسد أحد أهم أسلحتها. وكان الموت الجسدي الدنيوي يمثل بالنسبة إليه اليقين الذي به تحل الأنا بالحق فيمسي الحق هو الأنا والأنا هو الحق.

يجتاز الإمام حلولية الحلاج من خلال نقض مقولة «أنا الحق» لإثبات الحق بلا أنا باعتبار ورود «الأنا» الى جانب الحق هي بمثابة إسقاط لحجاب بين إثنين. ولئن ذهب في ديوانه «الفناء في الحب» إلى استعمال ضمير المتكلم كقوله: «خلصت من نفسي وقرعت طبل «أنا الحق» ومثل المنصور صرت شارباً رأس الصليب». فإنما يقوله للضرورة العقلية اللغوية أو للأقتراب ما أمكن القرب من أفهام العامة. لكن الإمام وهو الآخذ «وحدة الوجود» ببعديها الفلسفي والصوفي، سيبين أن لا وجود إلاً للحق. وإن كل ما سوى الله باطل. وإن الصلة بين الحق والخلق هي صلة الذات بأسمائها وصفاتها. وإن الله سبَّح ذاته بالخلق. والله كما يقول العارف الكبير أبو الحسين النوري «لطَّف ذاته فسماها حقاً وكثف ذاته فسماها خلقاً. وجعل بين اللطف والكثافة حجاباً لا يخرق إلاً بسلطان الهداية وإشراق الباطن، إذ لشدة ظهور الصفات تحجَّب الواحد بالثاني. فإذا القدرة حجاب القادر، والإرادة حجاب المريد، والعلم حجاب العالم، والحياة حجاب الحي، والسمع حجاب السامع، والبصر حجاب البصير، والكلام حجاب المتكلم. وقال بعضهم «لا دليل على الله سواه ولا وصول إليه بغيره، لأن الدليل حجاب عن المدلول، لأنك مهما احتجت للدليل فأنت لذلك الدليل دليل.

لا وصول إذن، إلاً بتوحيد تُدكُّ فيه الأنا كما دُكَّ جبل موسى. يقول الإمام:

«ما دمت (ابن المنصور) يعني الحلاج، تظهر الطواف حول «أنا الحق» تثير الضجيج والهياج دون أن ترى جمال الحبيب دُكَّ كموسى جبل أنانيتك حتى يتجلى جماله من دون «أرني». لأن جماله سبحانه سيتجلى لك قبل أن تقول له دون أن تقول له كما قال موسى «رب أرني أنظر إليك».

وإذا كان موسى خرَّ صعقاً حين تجلى الله للجبل فإن الله استجاب

لدعاء الحلاج فأفناه عن نفسه ولنا أن نقرأ بهذا الدعاء:

«بحقك لو بعت مني الجنة بلمحة من وقتي، أو بطرفة من أحر أنفاسي لما اشتريتها، ولو عرضت عليَّ النار بما فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني، فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عني، وارحمهم ولا ترحمني. فلا أخاصمك لنفسي، ولا أسألك بحقي».

لا شك أن ما صدر عن الحلاج من هذا الدعاء إنما يفصح عن اضطراب روحي ما كان له أن يخلص منه إلاَّ باستدعاء الخلق لقتله. وهنالك من انبرى إلى القول بأن صرخة الحلاج «أنا الحق» أي «أنا الحق الخالق» أي «أنا هو الله» وهو قول يظهر التجديف ـ بحسب سلطة زمانه السياسة ـ قد أعطى حق تصرف الأغيار بدمه (أي منح الآخرين حق إراقة دمه، وإن هذه الصرخة تشهد بأن الله أجاب دعوته المشهورة:

بيني وبينك «إني» ينازعني فارفع بإنّيك «إني» من البينِ

أي أنه يوجد بيني وبينك يا إلهي «إني». إنه أنا يعذبني، فأتوسل إليك أن تزيل عني «بإنِّيك» أي بأنت هو «إني» أي أنه أنا تزيله من «البين» أي من بيننا نحن الإثنين.

التوحيد عند الإمام نفي للثنائية بالتسليم للأمر الإلهي. بالذوبان في اولوهة بلا وسائط. من دون خطاب.

وعلاقة الحق بالخلق إنما تمكث في حب الحق للخلق. حيث كان الخلق كوناً بحب الحق وعشقه له. والحب هو نفسه الجعل الإلهي الذي يعدم التقابل والإثنينية بين الذات والخلق. والجعل الآلهي هو سريان الوجود الواجب في الممكنات والأعيان حيث إن «إفاضة نفس الشيء متعلق بذاته مقدس عن شوب التركيب «كما يقول الحكيم الإلهي صدر الدين

الشيرازي. أي أن نفس الشيء لا توجد إلاَّ ذاتها والعلة في حالة البساطة لا يمكن أن تجعل غير نفسها. وهذا السبيل في النظر إلى الجعل الإلهي البسيط يشبه استيلاء الروح على البدن مع تنزهها عنه.

إن توحيد الإمام الذي يمكن موضعته في دائرة «الأنا في الحق» قد حسم مسافة واسعة من الجدل الفلسفي والمعرفي في علاقة الله بالعالم.

فإذا كان الإمام أخذ على الحلاج طوافه حول «أنا الحق» وإثارة الضجيج والهياج دون أن يرى جمال الحبيب، فإنما ليكشف عن احتجاب الحلاج وراء الأنا. وليشير إليه بأنه بـ «الأنا» قد أوقع نفسه في الثنائية. وهذه إشكالية حلاجية طالما سعى صاحبها لتخطيها أملاً في تخطي اضطرابه الروحي الذي ما انفك يتصاعد إلى أن حمله على الاستشهاد.

لقد أفاد الإمام من حقائق التوحيد الكشفي وهو على يقين بأن «من انتهض لمعرفة مدبِّره فانتهى إلى موجود ينتهي إليه فكره فهو مشبِّه. وإن اطمأن إلى العدم الصرف فهو معطِّل. وإن اطمأن لموجود واعترف بالعجز عن إدراكه فهو موحِّد...

يلتقي الإمام والحلاج على شغف الوصول إلى النقطة العليا. إلى سدرة المنتهى حيث الثابت العين بلا أينية ولا كيفية ولا وقتية. لكنهما يفترقان على المباينة في كيفية العروج. فالحلولية لدى الحلاج هي التوق الأخير لبلوغ أنا الحق. والحلولية تُبقي على الإثنينية. والإثنينية حجاب. إن الأنا احتجاب عن الذات وطواف مرير حولها دون شهود حق اليقين. وأما الإمام فأخذ بالفناء المعراجي متوسلاً الرجاء والدعاء بنفس راضية مرضية.

تعليق من معهد سيدة نساء العالمين

على مقال: أنا الحق بين الحلاج والإمام الخميني، للدكتور سامي مكارم

مقدمة:

يحاول د. سامي مكارم في مقالته أن يبيّن أوجه الشبه ما بين الحلاج والإمام الخميني، من جهتين: ـ طبيعة المقام الذي أشار إليه كل منهما والمعبّرعنه بـ«أنا الحق».

أهم شروط السير للتحقق بهذا المقام

وقد اعتمد الكاتب في ذلك على النصوص التي تتحدث عن المشاهدات العرفانية عند كل منهما، مركزاً نظره على بعض الشروط (نفي الأنا، عدم الركون إلى العقل القاصر...) التي تعتبر أسس في السير والسلوك عند جميع المتصوفة والعرفاء، والمقاربة بين أي اثنين من أهل هذا الفن إنما تكون بطبيعة النهايات التي يصلون إليها في سيرهم وسلوكهم، وفي الشروط التفصيلية الدقيقة لتحقيق هذا الوصول، وهو أمر لم يصل فضلاً عن أن اعتماد النص «العرفاني» إن صح التعبير، كمصدر من أجل

ايجاد مقاربة ما بينهما، فهو إن صح في حق الحلاج، كونه لم يترشح عنه إلاّ أحاديث التصوف والشهود، أظهر نقاط ضعف في فهم عرفان الإمام الخميني الذي جاء ثمرة وتتويجاً لفكر وعمل الإمام في جميع أبعاد الحياة الإنسانية، وإهمال ما كتبه وقاله في هذه الجوانب يعطي صوره مجتزأة وناقصة. كما سيظهر من مجموع الملاحظات التالية، والذي اعتمد في ترتيبها نفس ترتيب ورودها في نص المقالة:

١ ـ يبيّن الدكتور في مقالته أن من شروط السير عند السالك كما يراها الحلاج «ترك الاشتغال بالعلم... الذي يعتمد على العقل البرهاني، وهو شرط يؤكده الإمام الخميني أيضاً، بحسب قول الكاتب، مستشهداً بأن الإمام يرى أن «الحب، لا العقل القاصر المشوب بالأوهام هو الذي يُتوسل به لبلوغ العرفان الأصيل، لأن العقل ليس وسيلة للتحقق وإنما هو وسيلة للعلم. والعلم حجاب غليظ، ينبغي أن يخرق.

ولأن الكلام يحتمل معنى قد يوهم القارىء المستمع بأن طرق باب العقل وطلب العلم منافياً للسير والسلوك، راجع أقوال الإمام الخميني في خصوص هذا الأمر:

«إن من النادر جداً، غرس الشجرة الطيبة للمعرفة في القلب أو إنعاشها ونضارتها من دون بذر علوم حقه مع كافة شرائطها المعهودة، فالإنسان لا بد أن يواظب في بدء الأمر على الرياضة العلمية مع النصوص بجميع شرائطها ومتمماتها، ولا يسحب يده منها، حيث قالوا: «العلوم بذور المشاهدات»[١].

وصحيح أن الإمام يعتبر العلم حجاباً غليظاً، ولكن أي علم: «إن

(١) الأربعون حديثاً، تعريب محمد الغروي، الطبعة الخامسة ١٩٩٦م ـ ص٥٧١.

العلم الذي لا يفيض إلى الإيمان أراه الحجاب الأكبر، ولكن لو لم ترد الحجاب ولم نتعلم لما تمكنّا من خرقه»[1].

طلب العلم إذاً مطلوب ولكنه مشروط بالايمان:

«فعلى الشخص الذي علم بشيء عن طريق الدليل العقلي أو ضروريات الدين أن يسلّم لذلك قلبه، وأن يؤديالعمل القلبي الذي هو نحو من التسليم والخضوع ونوع من التقبّل والاستسلام لكي يصبح مؤمناً»[2].

لماذا؟ لأن:

«العلوم العقلية.. إذا لم تكن لأجل طلب الحق فهي حجب»[3].

فأهم شرط عند الإمام إذاً هو توجيه نية السالك إلى الله، لأن كل ما سوى الله إذا طلب بذاته وإن كان أمراً شريفاً كالتنعم بجوار الله يعتبر حجاباً ينبغي خرقه[4].

٢ ـ يلفت الكاتب إلى وجه شبه آخر بين الحلاج والإمام يقول فيه أن «المشاهدة واليقين إنما هما حالان... والأحوال مواهب منه تعالى... وليست مكاسب يكتسبها الإنسان بعقله المحدود» وكقوله أيضاً تعليقاً على نصٍ للإمام: «شرط افتراق حجاب العلم هو توفيق الله سبحانه، أي فعل منه تعالى يستلهمه العرف وجوباً ولا يصل إليه».

والحقيقة، بحسب نهج الإمام ونظره، أن كل فعل أو جنة أو مقام يكتسبه الإنسان إنما يكون بتوفيق محض من الله من جهة، وهو في نفس

(١) ن. م ـ ص: ٤٧٩.
(٢) ن. م ـ ص: ٥٧ ـ ٥٨.
(٣) ن. م ـ ص: ٤٢٥.
(٤) ن. م ـ الحديث العاشر، اتباع الهوى وطول الأمل ـ ص: ٢٠١.

الوقت مكسب يكتسبه الإنسان بسعيه من جهة أخرى، يقول الإمام (سلام الله عليه) في تفسيره للحديث «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً، سلك الله به طريقاً إلى الجنة».

قول الإمام «نسب إلى العبد السلوك العلمي، وإلى ذاته المقدس الحق السلوك إلى الجنة، لأجل أنه في مقام الكثرة رجّح طلب العبد العلم، وفي مقام الرجوع إلى الوحدة رجّح طرف الحق. ولولا هذا التوجيه، لاستطعنا من جهة أن نقول: يُنتسب أيضاً إلى العبد السلوك إلى الجنة **﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً﴾ ﴿ومن يعمل مثقال ذرة خيراً يره * ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾**، كما نستطيع من جهة أخرى أن ننسب السلوك إلى العلم إلى الذات المقدس أيضاً وأنه من تأييده وتوفيقاته «قال كل من عند الله»[1].

(كما نود الإشارة إلى أنه في معرض حديث الكاتب حول المقام والحال لم يظهر التمايز بينهما ـ مع وجوده ـ كما أن النص في الحديث عنهما مدهم).

٣ ـ إن صح قول الكاتب بوحدة الشهود عند الحلاج والتي عبّر عنها بقوله: «أنا الحق» فلا يعد هناك مجال للمقاربة فيما بين الحلاج وبين الإمام الذي يقول بوحدة الوجود، والذي يظهر، بحسب استشهادات الكاتب نفسه أن الإمام تجاوز هذا المقام «أنا الحق» في كلامه. (وإن كانت نهاية المقال تعارض هذه النتيجة كما سيظهر من النقطة التالية:

٤ ـ يقر الكاتب أن «أنا الحق» عند الإمام الخميني «هي درجة دون درجة الوحدة الكلية، بل قائلها على مسافة من التوحيد الحق، وهو يكون في حمى الكثرة ولم يبلغ الوحدة، وحدة الوجود».

---

(١) ن. م ـ ص: ٤٤٧.

ثم لا يلبث أن يناقض كلامه ليشير في آخر مقالته إلى أن السالك بحسب الإمام عندما «يصير عالم الوجود الحق مملكة وجوده ومقر سلطته ومسند إمارته. إذ ذاك يحق له. وقد فنيت أناه فناء كلياً ففني عن الثنائية، أن يقول «أنا الحق» وهذه النتيجة فضلاً عن كونها تناقض تحليل الكاتب، تناقض أيضاً مفهوم التحقق عند الإمام كما سيظهر في النقاط اللاحقة.

٥ ـ يصف الكاتب حالة السالك عندما يتجاوز حد الشهود بقوله:

«يرى فيها الكون كما هو في حقيقته الأمرية أي يراه في حالته الطبيعية دون أية كثافة، أي في تلك الحركة الأولى للطافة، ان صح لنا القول، التي بها وجد الكون المتحرك الكثيف».

وهو باستنتاجه هذا يأخذ بقول، لا الحلاج ولا الإمام الخميني، بل بقول «العارف الكبير أبو الحسين النوري».

والكلام ليس فقط حول حقيقة المضمون الذي هو أقرب لتفسير بدء الوجود بالبداية الطبيعية المادية، وإنما بعلاقة هذه الحالة بما يراه الإمام نفسه، وبما يفسره لحقيقة تجلي الذات في عالم الخلق وظهورها الأول، حيث يقول الإمام (سلام الله عليه):

«لما تعلّق الحبّ الذاتي بشهود الذات في مرآة الصفات أظهرَ الصفات وتجلى بالتجلي الذاتي في الحضرة الواحدية: في مرآة جامعة أولاً ثم في مرائي أخرى بعدها. . وبعد ذلك تعلّق الحبُّ برؤيتها في العين: فتجلى في المرائي الخلقية من وراء الحجب الاسمائية، فأظهرَ العوالم على الترتيب المنظم، وظهر في المرائي على التنسيق المنسق. . .»[1].

---

(١) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ـ تعريب السيد أحمد الفهري ـ الطبعة الأولى ـ ١٩٨٣م ـ ص: ٧٤.

وأن هذه الظهورات رغم تدرجها وترتيبها

«مستهلكات في الحضرة الالوهية، فإن المقيد ظهور المطلق بل عينه والقيد أمر اعتباري»[1] فلا كثافة أو لطافة.

«فهو تعالى ظاهر بظهرو الأشياء لا كظهور الأجسام بالأنوار الحسية، ولا كظهور شيء بشيء، وباطن منها لا كبطون شيء في شيء، ومع ذلك ظهوره بها أشد من ظهور كل ذي ظهور، وبطونه فيها أتم من بطون كل محجوب ومستور»[2].

والسالك الذي يتجاوز اتيته ويرى حقيقة الوجود، يراها كما ذكر سابقاً ولذلك عندما يتابع الكاتب قوله بأن الواصل إلى هذه الحالة تأخذه حالة من الشوق فيدرك «العلة الأولى علة العلل أي الموجد الذي يسمى باسماء التقديس والتأليه أنه العقل الأول والقلم الذي هو مرتبة الوحدة» يخالف صريحاً قول الإمام الخميني.

يقول الإمام:

«إن الحكماء الشامخين والفلاسفة المعظمين لما كان نظرهم إلى الكثرة... يقولوا بصدور العقل المجرد أولاً ثم... واما العرفاء الشامخون... لما كان نظرهم إلى الوحدة وعدم شهود الكثرة لم ينظروا إلى تعينات العوالم ملكها وملكوتها ناسوتها أو جبروتها ويراد أن تعيّنات الوجود المطلق... خيال في خيال»[3].

القول إذا برؤية العقل الأول هو قول فلسفي وليس حالة شهودية يمكن أن يراها السالك، بحسب قول الإمام.

---

(١) ن. م ـ ص: ٨١.
(٢) ن. م ـ ص: ٨٤.
(٣) ن. م ـ ص: ١١١.

٦ ـ «مفهوم التحقق» الذي يرد في آخر مقالة الدكتور لم يفهم معناه، فإذا كان المراد بها الحالة الشهودية التي يقول حينها الواصل «أنا الحق»، فهي عن الإمام، بتقرير الكاتب، «درجة على مسافة من التوحيد الحق» بل هي عند الإمام بحسب قوله (سلام الله عليه):

«ما وقع من الشطحيات من بعض أصحاب المكاشفة... لنقصان سلوكهم وبقاء الأنانية في سرهم أو سر سرهم... وأما السالكون على طريق الشريعة مع رفض الأنانية بجملتها وترك العبودية لأنفسهم برقتها مع ظهارتها وعدم التوجه إلى اظهار القدرة والسلطنة الفرعونية فهم في اعلى مرتبة التوحيد والتقديس... وعدم ظهورهم بالربوبية التي هي شأن الرب المطلق»[١].

وما استشهد به الكاتب من نص للإمام يعبر عن مفهوم التحقق عند الإمام الذي يعبّر عنه أيضاً بـ«البقاء بعد الفناء» و«بالولاية» وهي غير بمسافات عن حالة «أنا الحق».

ملاحظات:

اترك في التعليق كلٌّ من: فدوى فرحات (مديرة معهد سيدة نساء العالمين) وعزة فرحات (مسؤولة قسم الدراسة التخصصية في المعهد، نوال خليل (مسؤولة قسم الدراسة العامة في المعهد).

(١) ن. م ـ ص: ٩٠.

الجلسة الخامسة

جرت الجلسة الخامسة برئاسة المستشار الثقافي في سفارة الجمهورية الإسلامية الإيرانية، حيث القى الدكتور محمد خاقاني المحاضرة التالية:

بسمه تعالى

تقويم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين

١٦ حزيران ١٩٩٩
د. محمد خاقاني

عشر سنوات مضت من رحيل الإمام الخميني، غاب عنا بقامته الرشيدة وبسماته الحنونة، لكنه لم يغب عنا بروح تعصف كالرياح العواصف، وتهيج كالموج، تتدفق من سماء الغيب، وتتسلل في نفوس عشاقه لتشرق عليهم، وتفيض لهم حرارة الحب ودفء الحياة. عاش في أفكارنا، وتبلور في عقولنا، وتخلد فينا في قلوبنا وعواطفنا. عاش فينا لأنه مات في ذاته. مات قبل أن يموت، وتخلد فينا لأنه فني في ذات الله. حقاً لا يمكن البقاء إلا باماتة الحيلة، ولا يمكن الخلود في مسار الزمان، إلا بالخروج من طوق الزمان والمكان. أنه: الخميني، الذي «ازعج الغرب واحرج الشرق وشغل العالم»، عرفناه في صموده ضد الظلم وشموخه ضد الكفر والاستكبار، ولم نعرفه في صميم ذاته التي تنشق شميم العرفان، وتذوق حلاوة الايمان.

وثلاثمائة وسبعين سنة مضت على رحيل صدر الدين محمد الشيرازي «صدر المتألهين»، الذي نفخ في هيكلية الفلسفة الإسلامية نفخة قدسية، وضخ فيها دماً جديداً، حقاً كان مجدداً للحكمة الإلهية، ومصمماً لخارطة متناسقة جمعت في طياتها ابعاد متداخلة من الفلسفة والكلام والعرفان. أشكر القيمين على مؤتمر عرفان الإمام الخميني، الذي اكتشفوا أن فقه الخميني وأصوله وكلامه وفلسفته وأخلاقه وأدبه وشعره وسياسته، وأخيراً ثورته التي تفجرت في جغرافيا قلوبنا وغيرت تاريخ أمتنا، كلها تتلخص في عرفانه، وتتجدد فيه وتنحدر منه.

وأقدم قراءتي عن:

تقويم الطبيعة في عرفان الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين في فصلين:

الأول: مقاربة فلسفية.

والثاني: مشاهدة عرفانية.

الفصل الأول: مقاربة فلسفية

إن تفسير عالم الوجود ورسم خارطته في الذهن وتحديد معالمه والتنقيب عن أسراره واكتشاف نسبه وعلاقته، مرّ بمراحل عديدة في مسار الفلسفة والكلام والعرفان. بغضّ النظر عن الخلافات الجزئية التي لا تعد ولا تحصى بين تيارات الفكر الإسلامي، نكتفي في هذه العجالة بالتركيز على ثلاثة منها:

١ ـ فلسفة المشائين:

استقر رأي المشائين التابعين لمذهب أرسطو (ويمثلهم شيخ فلاسفة الإسلام الشيخ الرئيس ابن سينا) على القواعد التالية:

١ ـ الوجود أصيل والماهية اعتبارية.

٢ ـ الوجود بسيط والتركب في الوجود مستحيل.

٣ ـ الكلي الطبيعي لا يوجد في الخارج.

٤ ـ فالموجودات حقائق بسيطة متباينة بتمام الذات. حتى المعلول مباين ذاتياً عن الحقيقة التي يتحدر منها. والمشركات تنبثق من الماهية التي لا أصالة لها. لا أمر مقولاً بالتشكيك، لا الوجود ولا الماهية. هذه رؤية تؤصّل الكثرات وترفض الوحدة بينهما.

٢ ـ فلسفة الإشراقيين:

الطائفة الإشراقية المتمثلة بالشيخ شهاب الدين السهروردي «شيخ الإشراق» شكلت منظومتها المعرفية على الأسس التالية:

١ ـ الماهيات أصيلة، والوجود مجرد مفهوم اعتباري، وهو من المعقولات الثانية الفلسفية.

٢ ـ الماهيات مقولة بالتشكيك، والماهية الواحدة لها مصاديق تختلف في الشدة والضعف.

٣ ـ الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراده التي تختلف في الشدة والضعف.

٤ ـ فإذن: المعلولات رقائق من حقائق عللها وأسبابها.

هذا الاتجاه حاول تأصيل الاتحاد بين الموجودات عبر مقولة التشكيك وعلاقة الحقيقة والرقيقة بين العلة والمعلول. لكنه فشل في تجربته، لإصراره على أصالة الماهيات، إذ الماهيات مثار الكثرة بالذات، وتنتهي إلى أجناس عالية متباينة بتمام ذواتها.

٣ ـ فلسفة الحكمة المتعالية:

ظهر صدر المتألهين الشيرازي في القرن الحادي عشر، وبرع في استخلاص ما هو حق في مواقف المذهبين، ومهر في الدمج بين الجوانب الإيجابية منها، فاستقرت منظومته المعرفية على الأركان التالية:

١ ـ الوجود أصيل والماهية اعتبارية، كما رأى المشاؤون.

٢ ـ الكلي الطبيعي موجود بوجود أفراده، كما رأى الإشراقيون.

٣ ـ التشكيك حق خلافاً للمشائين، لكنه عارض للوجود ولا الماهية، خلافاً للإشراقيين.

٤ ـ فإذن: المعلولات في وجودها (لا في ماهياتها الاعتبارية) رقائق لحقائق عللها وأسبابها.

قد نجح صدر المتألهين نسبياً في تأصيل الوحدة والاشتراك والمسانخة الحقيقية بين الموجودات في عنوان «الوجود المشكك». لكنه استدرك في أواخر عمره خللاً جسيماً في طيات منظومته الفلسفية، وهو أن الاعتقاد بالتشكيك في مراتب الوجود يجعل الكثرة كالوحدة، ويؤصل الخلاف بمقدار الوفاق، فصحّح مساره، وقال في آخر ما كتبه (الشواهد الربوبية) بأن الوجود واحد لا تعتريه الكثرة، ولا مراتب كثيرة للوجود، وإنما التشكيك في مظاهر الوجود وليس في مراتب الوجود:

«إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً، ذاته بذاته فياض للموجودات فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه أطواره وفروعه «كل شيء هالك إلا وجهه، لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار». وفي الأسماء الإلهيا: «يا هو! يا من لا هو إلا هو»[1] هذه النقلة النوعية للوصول إلى وحدة الوجود الشخصية كانت منعطفاً هاماً في مدرسة الحكمة المتعالية. لأنه في بداية أمره كان تابعاً لمذهب أستاذه «مير داماد» في أصالة الماهية، ثم دنى إلى جوار الحق، وآمن بأصالة الوجود، فتدلى، وأيقن بأن التشكيك في مظاهر الوجود. لكن بقي بطلاً للتقريب بين الفلسفة والعرفان، ولم يوفق لمواصلة عروجه لتحقيق أو أدنى، فوصل إلى مرتبة التقريب، ولم يتسلق إلى ذروة التوحيد، لأنه أصر حتى آخر

(١) صدر المتألهين ـ الشواهد الربوبية ـ ١/ ٥٠ ـ مؤسسة التاريخ العربي ـ لبنان.

حياته بأن عالم الطبيعة والجسم، اتصاله يتلخص في الافتراق، ووحدته تتمحور على الكثرة، وادعى أنه:

«ما أسخف قول من حكم بأن تلك الصور الجزئية في موادها الخارجية أخيرة مراتب علميه تعالى وتسمى المادة الكلية المشتملة عليها دفتر الوجود، وكأنه سهى ونسي ما قرأه في الكتب الحكمية أن كل علم وإدراك فهو بضرب من التجريد عن المادة، وهذه الصور مغمورة في المادة مشوبة بالأعدام والظلمات»(١).

فالعلم عنده وجود مجرد مفارق، جوهره يكمن في الاتحاد بين العلم والمعلوم، وحيث يستحيل الاتحاد للموجود المادي، لانتشار أجزائه في الزمان والمكان، فالجسم ليس عالماً ولا معلوماً بالذات، وحقيقته هي الغياب ولا الحضور، والجهل ولا العلم(٢).

وهكذا يقع صدر المتألهين أسيراً في فخ الشرك، حيث تبقى في منظومته المعرفية الثنائية قائمة بين المجرد والمادي، والتي تبرز نفسها بأشكال أخرى، إذ إن الفصل الحقيقي بين المجرد والمادي يقضي تلقائياً بالفصل بين الدنيا والآخرة، لأن الدنيا دار الجسم والآخرة دار التجرد والفعلية المحضة، ويوجب الفصل بين الروح والبدن، لأن الروح مجردة والبدن مادي.

---

(١) صدر المتألهين ـ إلهيات الأسفار ـ طبعة طهران ـ ٦٣.

(٢) القرآن الكريم اشتمل على حقائق ومعارف لم تكن معروفة آنذاك في العالم أجمع فضلاً عن المحيط الذي نزل فيه، وإن من أعظم وأسمى معاجزه هي هذه المسائل العرفانية العظيمة التي لم تكن معروفة لدى فلاسفة اليونان، فقد عجزت كتب ارسطو وأفلاطون. أعظم فلاسفة تلك العصور. عن بلوغها وحتى أن فلاسفة الإسلام الذين ترعرعوا في مهد القرآن الكريم، وانتهلوا منه ما انتهلوا من مختلف المعارف لجأوا إلى تأويل الآيات التي صرحت بحياة الموجودات في العالم مثلاً، والحال أن عرفاء الإسلام العظام إنما أخذوا ما قالوه منه. الإمام الخميني ـ وصايا عرفانية ـ ١٦.

ورغم الخطوات الجبارة التي قطعها في مسار التوحيد، كالوجود التشكيكي و«النفس في وحدتها كل القوا»، و«بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها»، ورغم تأكيد بأن:

«الوجود كله نور وحياة عندنا لما عرفت أنه أظهر الأشياء، والإشراطيون وحكماء الفرس وافقونا في المفارقات والنفوس والأنوار العرضية التي يدركها ابصر كأنوار الكواكب والشهر والسرج دون الطبايع والأجرام. ولو لم يكن الطبيعة في أصلها نوراً لما وجدت بين النفس والجرم. فكل ظلمة في العالم هو الهيولى، وهي أصل الدنيا ومنبع شرورها، وبما هي في أصلها من عالم النور قبلت جميع الصور النورية للمناسبة، فانتفت ظلمتها بنور صورها»[1].

وكذلك قوله بأن: «الحركات الطبيعية كالحركات الاختيارية الحيوانية في أن لها مباد مترتبة، بعضها من عالم العقل وبعضها من عالم النفس والتدبير، وأدناها من عالم الطبيعة والتسخير، والكل بقضاء الله والتقدير»[2].

إلاّ أن إصراره على كون العلم مجرداً، يلزم الفصل بين العلم والوجود. فالوجود المشكك ذو مراتب، يبتدىء بالأقوى وينتهي بالأضعف ويستوعب جميع المظاهر من أعلى عليين إلى أسفل السافلين، لكن العلم المشكك يستوعب بعض مظاهر الوجود. فالصورة المعقولة مجردة، والمتخيلة مجردة، لكن المحسوسة لا تتجرد لعلاقتها بالجسم، والجسم ليس معلوماً ولا مشهوداً. والذي نعرفه من الأشياء المادية يتعلق بصورة الأجسام في عالم المثال.

(١) صدر المتألهين ـ الشواهد الربوبية ـ ١/ ١٤٨.
(٢) المصدر السابق ـ ١/ ١٨٩.

ثم لا يخفى أن هذه الثنائية الجسيمة الخطرة، لا تبقى بين الدنيا والآخرة، والروح والبدن، والطبيعة وما وراءها، بل هي تطغى ـ شئناً أم أبينا ـ لتقضي فصلاً بين العلم والعمل، والنظر والتطبيق، لأن العلم شأن الروح والعمل شأن الجسد، وهكذا، لتفرض فصلاً بين الدين والسياسة، والقدسية والزمنية، والمشروعية والمقبولية، والغاية والوسيلة، في إطار الثنائيات الثقافية والسلوكية والأنفسية، ومجموعة من الثنائيات الآفاقية: كالغيب والشهادة، والحياة والموت، والنور والظلمات وغيرها. وهذه مرتبة قاب قوسين، التي توحي بالإدواجية والثنائية

أما الإمام الخميني قدس الله نفسه الزكية، فقد فاز بمرتبة أو أدنى (وليست هذه مرتبة، لأنها تفنى فيها المراتب)، وقد مد فلسفته لتذوب في عرفان عميق، يتمحض في التوحيد، ويغسل الروح من دنس التكثير، ونفى أن تكون أية مرتبة من مراتب الوجود، وبالأحرى أية مرتبة من مراتب الظهور، عارية عن العلم والقدرة والحياة وسائر أوصاف الكمال، وقال:

«كل مراتب الوجود مرتبة العلم والحياة والقدرة»[1].

«الطبيعة» عند الإمام الخميني ليست المرتبة الأخيرة من مراتب الوجود، بل هي المرتبة الأخيرة من مراتبالظهور. ورغم ذلك فهي مليئة بالخير، ومفعمة بأوصاف الكمال هو يستمد عرفانه هذا من إمام العارفين علي بن أبي طالب عليه السلام حيث يقول: «وبأسمائك التي ملأت أركان كل شيء».

إذن: الشيء، وإن كان مادياً، فهو مليء بأسماء الله التي هي العلم

---

(١) الإمام الخميني ـ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ـ المشكاة الثانية.

والجمال والكمال وغيرها[1]. وعندما يستقر هذا المعنى في قلب الإنسان، يتأدب بأدب الحضور[2].

إن ما يقع بين أركان الجسم ويملأ الفضاء: ذرات وطاقات وجزيئات وخلايا عند من ينظر بسواد العين، وهو امتداد ولون ووضع ونسب وإضافات عند من ينظر بنافذة العقل. لكنه علم وحياة وإرادة عند من كشف عنه غطاؤه فبصره اليوم حديد.

هكذا نرى أن الإمام الخميني يلتقي مع ابن سينا في أصالة الوجود، ومع السهروردي في مقولة التشكيك ونظام الرقائق والحقائق في سلسلة الأسباب والمسببات، ومع صدر المتألهين في أن هذا النظام جار في المظاهر لا في المراتب.

لكنه يتجاوز جميع من سبقه في تغطية نظام الحقائق والرقائق ونظام التشكيك، ليشمل لجميع المظاهر بما فيها ظهورات المادة والجسم. ونحن هنا أمام صورة جميلة عن عالم الطبيعة بمشاهدها الخلابة وأسرارها الطريفة! كم يحلو أن نتدبر فيها لنراها مفعمة بأسماء الله وغنية بأوصافه! كل سكانها يتجهون نحو هدف واحد![3] ينشدون جميعاً الكمال

---

(١) كان النبي الأكرم ﷺ يأسفذلك الأسف المرير على عدم إيمان المشركين، إلى الحد الذي خاطب الله تعالى بقوله (لعلك باخع نفسك على آثارهم إن لم يؤمنوا بهذا الحديث أسفا) فليس هذا سوى أنه عشق جميع عباد الله، وعشق الله هو عشق لتجلياته. الإمام الخميني ـ وصايا عرفانية ـ ٢٧.

(٢) فإن الفلاسفة الذين أثبتوا بالبراهين العقلية أن الله حاضر في كل مكان، دون أن يصل قلوبهم ما أثبتته عقولهم بالبرهان، ولم تؤمن به قلوبهم، فإن أدب الحضور لن يتحقق لديهم، في حين أو أولئك الذين أيقنوا بحضور الله بقلوبهم، وآمنت قلوبهم بذلك، فإنهم ـ رغم أن لا مراودة لهم مع البراهين ـ فإنهم يتحلون بأدب الحضور، ويجتنبون كل ما ينافي حضور المولى. المصدر السابق ـ ٣٢.

(٣) فما يبحث عنه ويجري وراءه الجميع سواء في العلوم والفضائل والفواضل، أو في =

المطلق[1]، فنستأنس بهم، ونشد الحزام في خدمتهم[2].

وينتهي العرض الأول في تمثيل الطبيعة.

***

= المعارف وأمثالها، أو في الشهوات والأهواء النفسانية، أو في التوجه إلى كل شيء وأي شخص من قبيل أصنام المعابد والمحبوبات الدنيوية الأخروية الظاهرية والخيالية المعنوية والشكلية، كحب النساء والبنين والقبيلة والقادة الدنيويين كالسلاطين والأمراء وقادة الجيوش، أو القادة الأخرويين كالعلماء المفكرين والعرفاء والأنبياء عليهم السلام كل ذلك هو ذات التوجه إلى الواحد الكامل المطلق. فليس من حركة تقع إلا له تعالى، وفي سبيل الوصول إليه جل وعلا، وليس من قدم تخطو إلا نحو ذلك الكمال المطلق. المصدر السابق ـ ٩٦.

(١) والعالم بأسره يبحث عنه تعالى، ويحوم كالفراش باحثاً عن جماله الجميل. المصدر السابق ـ ٣٣.

(٢) ولدي... ما دمنا عاجزين عن شكره وشكر نعمائه التي لا نهاية لها، فما أفضل لنا من أن لا نغفل عن خدمة عباده، فخدمتهم خدمة للحق تعالى، فالجميع منه. المصدر السابق ـ ٨٨.

الفصل الثاني: مشاهدة عرفانية

في العرض الثاني، نطوي فلسفة الإمام الخميني دقائق عدة، ونعرض عرفانه على بساط البحث، لنعيد في رحابه قراءته للطبيعة والدنيا، فإذا بنا أمام عدوة لدودة، حبها رأس كل خطيئة، تعصر أرواحنا ونفوسنا بمخالبها، لتجرنا إلى الهاوية، إلى حيث اللعنة أبدية، ولهب النار سرمدية!:

«الدنيا وكل ما فيها جهنم، ويظهر باطنها في آخر السير. وما وراء الدنيا إلى آخر المراتب، الجنة. ويظهر باطنه في آخر السير عند الخروج من خدر الطبيعة»[1].

يستوحي من كلمة مولاه إمام العارفين مرة أخرى، حيث يقول: «يا دنيا! غري غيري!... طلقتك ثلاثاً!

يدعو إلى الإنقطاع عنها كلما يترنم: «الهي هب لي كما الانقطاع إليك»[2]. يذهب في عالم الزهد والتصوف إلى أبعد الحدود. يؤلف كتاباً في الجهاد الأكبر ومجاهدة النفس، ويحرض على مخالفة النفس عندما يكرر: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك». يحرم على نفسه تذوق ملذات الحياة، لأنها قطاع الطريق وعراقيل الصراط، تثقل على كاهل

---

(١) المصدر السابق ـ ١١٥.

(٢) كمال الانقطاع هذا هو الخروج من مترل الأنا والإنية ومن كل شيء وكل شخص، والالتحاق به والانقطاع عن الغير. المصدر السابق ـ ١٠٩.

السالك فيتثاقل إلى الأرض، ويخلد إليها مكبلاً بأغلال الدنيا وشهواتها وزخارفها، مأسوراً محروماً من التحليق في لا يتناهى الوجود، وفوق أعالي الجبال.

يمارس الزهد في الغاية القصوى. يهرب من كل ما عليه أثر من غير الحق[1].

يقضي أربع عشرة سنة في المنفى بعيداً عن شعبه، يرى كل هذه المعاناة عقاباً إلهياً نزل به لأنه تحدث عن مرجعيته بلغة «الأنا» مرة واحدة!، ثم يأخذ طريقه إلى الرجوع بعد هذا الفراق الطويل، على متن طائرة. يملأ خبر الرحلة جميع وسائل الإعلام في العالم، ويحبس عشرة ملايين شخص أنفاسهم في شوارع طهران لاستقبال الطائرة المهددة بالقصف من قبل جيش الشاه المدجج بالسلاح. في هذه اللحظات الحساسة المفعمة بلذة لقاء الشعب المحبب وخطر تفجر الطائرة وركابها وسط السماء، يسأله مراسل أنباء وكالة فرانس برس عن إحساسه وانطباعه، فإذا به يسمع جملة صغيرة:

«لا شيء»!

يندهش من الجوانب الذي يصعب عليه هضمه.

كلمة تبين مدى تجنبه عما سوى الله، لأن التروع نحو ما سوى الله (وإن كان شعبا مسلما) هو شرك وكفر وخذلان. بل أبعد من هذا: التروع

---

(١) لا تسع أبداً أثر تحصيل الدنيا حتى الحلال منها. فإن حب الدنيا حتى حلالها رأس جميع الخطايا. لأنها حجاب كبير وتجر الإنسان مرغماً إلى الدنيا الحرام. فرغم أن أنبياء الله العظام والخواص من أوليائه تعالى كانوا يمارسون الأعمال كالآخرين، فإنهم لم يتعلقوا بالدنيا قط وذلك لأن شغلهم كان بالحق للحق، إلا أنه روي عن خاتم النبيين ﷺ قوله: «إنه ليغان على قلبي وإني لأستغفر الله في كل يوم سبعين مرة». ولعله كان يرى أن رؤية الحق في الكثرة كدورة. المصدر السابق ـ ٧٨.

نحو ما هو غير الله شرك، حتى إذا كان حب الرسول والأئمة الأطهار عليهم السلام![1].

ألا يتنازل كل طرائق الزهد والتصوف، الإسلامية منها والمسيحية والبوذية والكونفشيوسية أمام هذا الزهد المطلق والرهبانية العميقة؟

كيف عاش الإمام الخميني بين فلسفة نظرية ترى كل مظاهر الوجود مراتب الكمال والجمال، وتتحبب إلى عوالم الظهور من أعلاها إلى أسفلها لأنها مظاهر الحبيب[2]، وبين عرفان يفرض عليه الزهد والهروب من جميع ما خلق الله لأنها غير الله وحب الغير لا يجتمع بحب الله «وما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه»؟!

عرفان الإمام الخميني لم يكن مجرد خيال شعري يتفوه به اللسان، ثم يتبعثر في أرجاء الفضاء، إنه سلوك عملي ترجم في حركاته وسكناته. إنه

---

(١) وإذا لم يكن التعلق بأوليائه تعلقاً به تعالى ففيه مكيدة من حبائل الشيطان الذي يصد عن السبل إلى الحق تعالى بكل وسيلة. المصدر السابق ٨٧.

(٢) إذا استطعت ـ بالتفكير والتلقين ـ فاجعل نظرتك إلى جميع الموجودات ـ وخصوصا البشر. نظرة رحمة ومحبة. أو ليست الموجودات كافة ـ والتي لا حصر لها ـ واقعة تحت رحمة رب العالمين من جهات عديدة؟ ثم أليس وجود حياتها نجميع بركاتها وآثارها من رحمة الله ومواهبه على الموجودات؟ وقد قيل: «كل موجود مرحوم» فهل يمكن لموجود ممكن الوجود أن يكون له شيء من نفسه؟ أو أن يستطيع موجود (ممكن الوجود) مثله أن يعطيه شيء ما؟. وعليه، فإن الرحمة الرحمانية هي الشاملة للعالم بأسره. إذن لم لا يكون من شملته العنايات والألطاف والمحبة الآلهية موضعاً لمحبتنا؟ وإذا لم يكن هذا الأمر منا، أليس هو ضيق أفق وقصر نظر من قبلنا؟ نحن مفطورون على عشق الكمال المطلق، ومن هذا العشق ـ شئنا أم أبينا ـ ينشأ العشق لمطلق الكمال الذي هو من آثار الكمال المطلق، والأمر الملازم لفطرتنا هذه هو السعي للخلاص من النقص المطلق، وتلازمه الرغبة في الخلاص من مطلق النقص أيضاً. إذن، نحن ـ وإن لم نعلم أو ندرك ـ عاشقون لله تعالى، الذي هو الكمال المطلق. ونعشق آثاره التي هي تجليات الكمال المطلق المصدر السابق ـ ٢٨ ـ ٣٠.

أداء تجسد في معطياته. إنه فعل تبلور في إرادته وسياسته. إنه حقيقة ظهر في موافقه: في السلم والحرب، في الأسرة والمجتمع، في المنفى والوطن، في صلوات الليل وخطابات النهار.

كما أن فلسفته لم تكن مجرد فرضيات مثقلة بالمصطلحات المطنطنة والمنمنمات اللفظية والمقرنسات المزخرفة، ولم تكن فسيفساء من الآراء المتضاربة، بل كانت تعبيراً صادقاً عن رؤيته وصميم إيمانه.

لا شك لمثل هذا الرجل أن يكون بين عرفانه وزهده وتصوفه في ساحة العمل وفلسفته ورؤيته الكونية في رحاب الفكر والنظر علاقة وطيدة وتناغماً عميقاً، كأنهما وجهان لعملة واحدة، وجناحان حلق بهما إلى أعماق الملكوت.

فكيف يمكن الجمع بين فلسفة تغازل الطبيعة والدنيا، وبين عرفان يتهرب منها، ويلخص في الشر حقيقتها؟! هنا يكمن فصل الخطاب ومسك الختام:

«إن ما هو مذموم، وأساس ومنشأ جميع ألوان الشقاء والعذاب والمهالك، ورأس جميع الخطايا والذنوب إنما هو «حب الدنيا» الناشى من «حب النفس». إن عالم الملك ليس مذموماً في حد ذاته، فهو مظهر الحق ومقام ربوبيته تعالى، ومهبط ملائكته، ومسجد ومكان تربية الأنبياء والأولياء عليهم السلام ومعبد الصلحاء، وموطن تجلي الحق على قلوب عشاق المحبوب الحقيقي، فإن كان حب «عالم الملك» ناشئاً عن حب الله ـ باعتباره مظهراً له جل وعلا ـ فهو أمر مطلوب ويستوجب الكمال. أما إذا كان منشؤه حب النفس، فهو رأس الخطايا جميعاً. فالدنيا المذمومة هي هي في داخلك أنت، والتعلق بغير صاحب القلب، هو الموجب للسقوط»[(١)].

---

(١) المصدر السابق ٢٢.

لا فارق جوهرياً في فلسفة الإمام الخميني بين الطبيعة المادية وعوالم التجرد.

حتى إذا كانت الطبيعة «ظلمات بعضها فوق بعض»، والمجرد «نور على نور»، لكن هذه الظلمة وذلك النور كلاهما سيان في كونهما حجبا للوصال، وعوائق تحول دون الفناء، بل إن العلم هو الحجاب الأكبر، وحجب النور أشد وآكد من حجب الظلام، وهي وإن كانت لا تسبب سخط الله كمن يعبد الله طمعاً في جنته أو خوفاً من ناره لكن الأول عبادة التجار والثاني عبادة العبيد، ومن يمزق حجب النور والظلمات برمتها ويعبد الله لأجل الله فتلك عبادة الأحرار.

ثم إن الطبيعة والماوراء والغيب والشهادة كلها حبال في حبال وأغلال في أغلال، إذا طوقت أذهاننا وأفكارنا في دائرة النظر، وحبست ميولنا وعواطفنا في ساحة العمل، وسدت طريق أرواحنا لرؤية أصل النور ومصدر الظهور. كل ما يسول نفوسنا ويجلبها إلى نفسه فهو شيطان يوسوس كالخناس في صدورنا، لا فرق في ذلك بين ارتكاب جريمة وفعل شهوة وجني ثروة محرمة وبين صلاة يؤديها ناسك لا ابتغاء لرحمة ربه بل مراء بين الناس ولفتا للأنظار.

ونعم ما قيل (والقائل فيلسوفنا صدر المتألهين الشيرازي في «مفاتيح الغيب»): إن أعظم قهقهة يصدرها الشيطان عندما يرى المصلي متحمساً لأداء حرف الضاد ومراعاة مدى المد عندما يتفوه (ولا الضالين)، ويغوص في تفاصيل أحكام التجويد وآداب التلاوة، وهو غافل مع من يتكلم في صلاته وأمام من يقف في قيامه. بلى، الصلاة عمود الدين، ولكن أي جدوى في صلاة لا يغازل فيها حبيبه ولا يستأنس به؟

لكن إذا انعكس الإتجاه، وولى الإنسان وجهه شطر المعبود، ولم ينظر في الأشياء وإنما نظر في جمال الحق المتمظهر بالأشياء، يغطي الحق بجماله وكماله أرجاء الكون ومراتب الوجود:

«إن الكمال المطلق هو جميع الكمالات، وإلا فهو ليس بمطلق، ولا مكان لظهور أي كمال أو جمال في غير الله، لأن الغيرية هي عين الشرك، إن لم نقل إنها إلحاد»[1].

حينئذ لا تقتصر صلاته في قيامه شر المسجد الحرام وركوعه أمام الحق وسجوده في لحظات الأنس، بل هو في صميم الصلاة عندما ينظر إلى بياض الفلق وحمرة الشفق، وعندما يسمع هدير الشلال وصفير الرعد الذي يسبح بحمده، أو صفير طلقة نارية تتلهب وتمزق صدر الفضاء، وهو في صميم الصلاة عندما يمارس مهامه في ساحة المجتمع[2]. ولا يسمح لنفسه

---

(١) المصدر السابق ـ ٩٧.

(٢) فذكر المحبوب لا يتنافى مع الفعالية السياسية والاجتماعية في خدمة دينه وعباده، بل أنه سيعينك، وأنت تسلك الطريق إليه.

ولا يعني ما ذكرت أن تترك خدمة المجتمع وتعتزل وتكون كلا على خلق الله فإن هذه صفات الجاهلين المتنسكين أو الدراويش أرباب الدكاكين.

لا اعتزال الصوفي دليل الارتباط بالحق، ولا الدخول في المجتمع وتشكيل الحكومة شاهد الانفصال عن الحق، الميزان في اوعمال هو دوافعها...

فكثيراً ما يكون العابد والزاهد مبتلى بشرك إبليس وهو يوسع ذلك الشرك بما يناسبه من الأنانية والغرور والعجب والتكبر وتحقير خلق الله والشرك الخفي وأمثال ذلك مما يبعده عن الحق ويؤدي به إلى الشرك.

وكثيراً ما يكون المتصدي لشؤون الحكومة ذا دافع إلهي فيحظى بمعدن قرب الحق كداود النبي وسليمان عليهما السلام. وأعلى منهما وأسمى كالنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وخليفته بالحق علي بن أبي طالب عليه السلام، وكحضرة المهدي أرواحنا لمقامه الفداء في عصر حكومته العالمية. المصدر السابق ـ ٥٤.

أن ينظر إلى الأشياء نظرة دونية[1]، وينشرح صدره لتحمل المصائب مهما كبرت[2].

الخميني العارف، يولي وجهه عن الدنيا لأنها معدن الشر، ويطلقها ثلاثاً، ليذيب نفسه في معدن النور.

والخميني الفيلسوف، يوجّه وجهه نحو الدنيا ويغازلها، لما فيها من العبر وأسرار. والخميني هو هو، طريقه واحد، بالضبط كمن يتجه نحو المرآة ليرى الصورة المرئية فيها، فهو يتجه نحو المرآة، ولكن لا يتوجه إلى المرآة لحظة واحدة، بل يتجاوزها، أو قل يطلّقها ليقيم العقد مع ما يظهر في طياتها، ويتسلل فيها ليصل إلى عمقها. هذا هو طريق الخميني في العرفان.

يتسلل في ظاهر الدنيا ليصل إلى باطن الآخرة. يمارس السياسة ليجسد الزهد. يركز على المادي ويرى فيه المجرد. ينظر إلى المقيد ويرى فيه المطلق.

لا يرى قيمةً للزهد في **﴿رهبانية ابتدعوها... فما رعوها حق رعايتها﴾**[3]. لا ينغلق بين دفات الفقه والأصول وأبواب الطهارة والنجاسة، بل يخرج إلى الدنيا وينفتح إلى الإنسان، ويسمع طنين كسر عظامه تحت

---

(١) يروى «أن الله تعالى خاطب أحد أنبيائه، فطلب إليه أن يأتيه بمخلوق أسوأ منه، فقام النبي عليه السلام بسحب رفاة حمار قليلاً إلاّ أنه ندم فتركها، فخوطب بالقول: لو أنك أتيتني بتلك الجيفة، لكنت سقطت من مقامك «وأني لا أعرف مدى صحة الحديث، ولكن لعل الأمر بالنسبة لمقام الأولياء، يعد سقوطاً حينما يرون الأفضلية لأنفسهم على غيرهم، فتلك أنانية وغرور. المصدر السابق ـ ٢٧.

(٢) إذا تمسكت بالإيمان وبالاعتقاد بالله تعالى، واطمأننت إلى حكمة الباري ورحمته الواسعة، فإنك سترى هذه المتاعب المتزايدة هدايا من محب يريد إعانتك على ترويض نفسك، وابتلاءً وامتحاناً إلهياً لتنقية نفوس عبيده. تحمّل الصدمات إذن، واشكر الله تعالى على رعايته لك واسأله المزيد المصدر السابق ـ ١٠١.

(٣) الحديد ٢٧.

دواليب التقنية والحداثة، ويصغي إلى أناته وشؤونه وشجونه. ينعزل في صمت الليل، ليندمج في ضجيج الضحى، ليسمع كلام الحق: ﴿**يا أيها المزمل قم الليل إلاّ قليلا... إن ناشئة الليل هي أشد وطأً وأقوم قيلاً إن لك في النهار سبحاً طويلاً**﴾.

تغضبه سيرة ارتضى بها كثير من المؤمنين، حيث يجردون السياسة من كل القيم ومعايير الكمال، ثم ينادون بتطهير الدين عن السياسة. تزجره رؤية الذين يفصلون بين ساحة قدس الله ومملكة قيصر، ثم يدعون إلى إعطاء ما لله لله وما لقيصر لقيصر، يرى الله نور السموات والأرض ورب العالمين، رب القياصرة والمستضعفين.

الجسم عالم قادر حي مختار!

لكي نقترب من مفهوم الإمام الخميني عن تجلي العلم والإدارة والحياة وسائر أسماء الله في عالم الطبيعة والجسم نشرح باختصار نوعين من الوحدة: الوحدة الإطلاقية والوحدة العددية. هذه القضية الفلسفية تعتبر من أهم العناوين في منظومة الحكمة المتعالية وفي مدرسة صدر المتألهين الشيرازي، علماً أن أداء حق هذه الفكرة يتطلب محاضرة مستقلة.

إن صدر المتألهين هو أول من أيقن باتحاد العالم بالمعلوم. النفس الإنسانية التي يراها جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، في نشئاتها المتطورة تتحد بالصور العلمية المتلائمة مع كل مرتبة، وعلى رأسها مرتبة العقل. فهي عندما تدرك مفهوماً معقولاً تتحد بذلك المعقول. وبما أن كل الصور المعقولة مخزونة في العقل الفعال، فالنفس في رأيه تتحد بالعقل الفعال في حركة تدريجية، وتتوسع حقيقتها تبعاً لهذا الإتحاد.

ولكي يفند اعتراض ابن سينا بأن الاتحاد التدريجي بين النفس والعقل

الفعال يوجب أن يكون العقل الفعال مركباً حتى يتم الاتحاد مع كل جزء في لحظة ما، ويتبعه اتحاد آخر، يقرر إجابته الرائعة بالتفريق بين الوحدة الإطلاقية والوحدة العددية:

فالعقل الفعال واحد بالإطلاق، فينطوي في طياته جميع المفاهيم المعقولة. لكن هذه العقول العرضية رغم انطوائها في العقل الفعال تتميز عن بعضها البعض، لأن كل واحد منها واحد بالعدد مقابل الآخر. ثم كل من هذه الصور المعقولة لها وحدة إطلاقية تغطي جميع مصاديقها كمفهوم الإنسان المشتمل على زيد وعمرو. وهذا لا يمنع من أن يكون زيد واحداً بالعدد مقابل عمرو، ومتميز عنه في مشخصاته الفردية رغم شمول الإنسانية لهما.

هذا التفسير الرائع يحل إشكاليات كبيرة في الرؤية الفلسفية كالربط بين الوحدة والكثرة والثابت والقديم ووحدة الوجود التشكيكية.

لكن صدر المتألهين أصر على استحالة كون الجسم عالماً أو معلوماً بالذات، وعلل رأيه بأن الجسم مركب بالذات، وحدته في التفرقة واتصاله في الانفصال، لانتشار أجزاء كل جسم في قطعات المكان ولحظات الزمان. فأجزاء الجسم غائبة عن بعضها، ولا يمكنها التوحيد، ويبقى الجسم في حالة الجهل المطلق في حين أن «الكل يقولون: «نحن سميعون وبصيرون ومدركون إلا أننا معكم أيها الأجانب ساكتون»[1]

«في قصة حضرة سليمان نبي الله عليه السلام نقرأ عندما يمر بوادي النمل: **﴿قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾**.

---

(١) الإمام الخميني ـ وصايا عرفانية ـ ١٠٧، (ترجمة بيت شعر فارسي).

النملة تصف سليمان النبي مع مرافقيه بعنوان «لا يشعرون»، والهدهد يقول له: «أحطت بما لم تحق به»، وعمي القلوب لا يستطيعون تحمل نطق النملة والطير، فضلاً عن نطق ذرات الوجود وما في السموات والأرض، التي يقول خالقها: ﴿**إن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم**﴾.

الإنسان الذي يرى نفسه محور الوجود ـ رغم أن الإنسان الكامل كذلك ـ غير معلوم أنه كذلك في نظر سائر الموجودات. والبشر الذين لم يبلغوا الرشد ليسوا كذلك: «مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار» هذا مرتبط بالرشد العلمي بدون التهذيب، وقد جاء في وصفه «كالأنعام بل هم أضل»[1].

وفي رأيي أن قاعدة الربط بين الوحدة الإطلاقية والعددية التي أسسها صدر المتألهين رحمه الله، وغفل عن بعض نتائجها، كفيلة بقراءة ثانية عن عالم الطبيعة والجسم، كمظهر من مظاهر الوجود، وإثبات تحقق العلم فيه. وإذا ثبت أن الجسم عالم، يثبت تحقق سائر أوصاف الكمال فيه أيضاً، كالقدرة والاختيار والحياة وغيرها، لأنها كلها تتنزل من سماء العلم.

برهاني على كون الجسم عالما، هو أن لأي جسم أيضاً وحدة إطلاقية تشمل كل الذرات المتواجدة فيه. صحيح أن لكل ذرة وحدة عددية تتميز بموجبها عن ذرة ثانية، والوحدة العددية تفرض الغيرية والتكثر بين الذات التي يجهل بعضها بعضاً، لكن هذه الوحدة العددية لا تنفي الوحدة الإطلاقية بين هذه الذرة والجسم المشتمل على الذرات. والغيرية والتكثر بين الذرات في المكان لا تتنافى مع أن تكون كل ذرة هي الجسم، والهوهوية بينهما جارية.

---

(١) المصدر السابق ـ ١١١.

وحيث يقر صدر المتألهين، بأن الاتحاد والهوهوية جوهر العلم، يجب أن يعترف بأن الجسم عالم بالذات المنتشرة فيه، وإن كانت كل ذرة جاهلة بمثيلاتها، مع العلم بأن هذه الذرات أيضاً لا تبقى في حالة الجهل المطلق ببعضها، نظراً لعملية الأخذ والعطاء المستمرة بينها، فالمادة والطاقة وجهان لعملة واحدة، والنسبية الكوانتية قد حسمت تبادل الأشعة والطاقات بين الأجسام.

إذا قيل إن الوحدة الإطلاقية في المجردات وحذدة حقيقية (كما ورد في قاعدة: بسيط الحقيقة كل الأشياء وليس بشيء منها)، لكنها في الماديات اعتبارية، فلا حقيقة لـ«الكتاب» مثلا ككل، إلا في صفحاته المتكثرة بالوحدة العددية، وإذا كانت الكثرة أصيلة والوحدة اعتبارية، فهذا يعني أن الجهل سيد الموقف، وليس العلم، أقول:

إن الوحدة هي الأصيلة إطلاقاً، والكثرة هي الاعتبارية دائماً، حتى في الجسم. لأن افتراض أصالة الانفصال في الطبيعة واعتبارية الاتصال فيها يعني أنها حصيلة تجمع أجزاء، كل جزء منها أتى من عالم مستقل عن عالم الجزء الآخر. وهذا مرفوض فلسفياً وتجريبياً وقرآنياً.

أما فلسفيا: فلأن كل جزء في الطبيعة يساهم في خلق وتركيبة الأجزاء الأخرى، وبينها علاقات علية ومعلولية ذاتية، لدرجة يشبه هيغل الطبيعة بالـ«جيلو» الذي يهتز برمته كلما وقعت هزة في جزء من أجزائه.

وأما تجريبياً: فلأن الفيزياء يؤكد على حدث «الانفجار العظيم» الذي انطلقت منه جسيمات الطبيعة وطاقاتها. فالاتصال حقيقي، والانفصال عارضي:

«يعتقد معظم الناس بأن الفيزياء إنما تدور حول أشياء لا تتمتع بصفة

الحياة، وذلك بعكس الكائنات العضوية الحية. غير أن هذا التمييز بين الحي والجامد، قد صار اليوم أكثر مرونة، خصوصاً في أعماق عالم الجسيمات، حيث تبدو هذه الجسيمات في التجارب، وكأنها تعالج المعلومات وتتصرف وفق قراراتها الخاصة، التي تستند بدورها إلى قرارات تتخذها جسيمات أخرى بعيدة عنها. وأكثر من ذلك فقد بينت بعض التجارب أن تبادل المعلومات بين الجسيمات يجري بشكل آني ودون أن يستغرق زمنا، مهما كان ضئيلاً، أي أنها تخرق المطلق الوحيد في عالم الفيزياء، الذي هو سرعة الضوء. وهذا يعني أن الجسيمات تشكل ما يشبه العضوية الواحدة، وأن الكون برمته ليس إلا كياناً عضوياً متصلاً»(١).

«تطلعنا نظرية الكم (الكوانتية) على الوحدة الضمنية للكون، بإظهارها عدم إمكانية تجزئة العالم إلى مكونات متناهية في الصغر، تتمتع بوجود مستقل عن الكل. وأن هذا الكل ليس إلا نسيجاً متصلاً من العلائق التي تكونه. أما الوعي الإنساني الذي يراقب الطبيعة ويحاول فهمها بشكل تجزيئي، فليس إلا جزءاً من هذه العلائقية الشمولية، إنه النقطة التي تنتهي عندها أية حادثة، وتتخذ معناها»(٢).

وأما قرآنياً: فلأنه يقول إن السماوات والأرض «كانتا رتقاً ففتقناهما» أي أن الوحدة أصيلة، والكثرة فرعية، ويقول: ﴿**ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير**﴾.

والوحدة تقضي بالعلم في الجسم، وكون الجسم عالماً بذاته ومصدراً

---

(١) فراس السواح ـ دين الإنسان ـ ٣٤٠ ـ دمشق ـ دار علاء الدين ـ ١٩٩٨.
(٢) المصدر السابق ـ ٣٥٣.

لأفعاله بناء على رغباته وميوله وخواصه التي تنطلق من ذاته يقضي بالاختيار في الجسم.

والحق مع الإمام الخميني، عندما قال:

«كل مراتب الوجود مرتبة العلم والقدرة والحياة»[1]

والسلام

د. محمد خاقاني (عميد كلية الرسول الأكرم(ص)) للفلسفة والإلهيات بيروت ـ لبنان

(١) الإمام الخميني ـ مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية ـ المشكاة الثانية.

الشيخ محمد شقير
في رد على مقالة د. خاقاني

عندما يكون الكلام عن الوحدة والكثرة في عالم الوجود يجد المرء امامه مساحة واسعة وفسحة شاسعة على العقل أن يحوطها بثورة ويجولها ببراقة ليكشف حقائق ويحصد معارف.

والحديث عن الوحدة والكثرة مرة يقع في كل عالم الوجود فنأخذ كل الوجود كوحدة واحدة لنتكلم عن وحدته وكثرته وعن الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة واخرى تأخذ مرتبة من مراتب الوجود لتتحدث عن وحدتها وكثرتها، وان تلك الوحدة اصيلة أم اعتبارية وتلك الكثرة اصيلة أم اعتبأرية.

وهنا وجدنا في مقال عميد كلية الرسول الأعظم الدكتور الخاقاني كلاماً شيقاً في هذا الموضوع عندما يقول «إن الوحدة هي الأصيلة اطلاقاً والكثرة هي الاعتبارية دائماً حتى في الجسم لأن افتراض أصالة الانفصال في الطبيعة واعتبارية الاتصال فيها يعني أنها حصيلة تجمع أجزاء كل جزء منها

اتى من عالم مستقل عن عالم الجزء الآخر، وهذا مرفوض فلسفياً وتجريبياً وقرآنياً».

ثم يشرح الرفض الفلسفي والتجريبي والقرآني لأصالة الإنفصال في عالم الطبيعة واعتبارية الاتصال فيها.

لكن معنى اعتبارية الكثرة في عالم الطبيعة هو أن هذه الكثرة التي نلحظها في عالم الطبيعة ليست كثرة واقعية، ولا حقيقة لها في الخارج انما موطنها الذهن والذهن يوجدها بتعمل منه، وهذا ما لا يمكن الالتزام به لا فلسفياً ولا تجريبياً ولا قرآنياً أما فلسفياً فلأن الاعتبار وان كان له منشئية خارجية لكن موطنه الذهن، أي أن الصورة الاعتبارية لا تعكس واقعاً مطابقياً مع الخارج، وعليه إذا كانت الكثرة في عالم الطبيعة كثرة اعتبارية فهذا يعني أن هذه الكثرة موطنها الذهن وانها غير موجودة في الخارج مع ان الكثرة الخارجية مما لا مجال لإنكارها إذ أنها من الواضحات التي يدركها كل شخص دون عناء فكر ونظر؛ ولا أدري ما هي المشكلة الفلسفية التي تنجم عن كون الطبيعة حصيلة اجزاء لكن يوجد بين هذه الأجزاء أكثر من اتصال أو علاقات في التأثر والتأثير.

أما تجريبياً فحتى لو سلمنا بحدث «الانفجار العظيم» الذي انطلقت منه جسيمات الطبيعة وطاقاتها، فهذا يعني أن ما هو موجود حالياً هو تلك الجسيمات والأجزاء والطاقات، افلا يعني ذلك انه يوجد كثرة خارجية في عالم الطبيعة والمنهج التجريبي الذي يعتمد على الحس في استقصاء المعلومات هل ينكر وجود الكثرة في عالم الخارج ويعتبرها اعتبارية؟ لا شك أن المنهج التجريبي يقطع بوجود الكثرة في عالم الخارج بل يعتبرها من الأمور البديهية، لأن هذا ما تجده الحواس لدى اتصالها بعالم الطبيعة، ولذا

ليس من الصحيح الإتكاء على البعد التجريبي لاثبات قضية لا يؤمن بها المنهج التجريبي.

أما قرآنياً، فإن القرآن الكريم وإن كان يصرح بأن السماوات والأرض «كانتا رتقا» لكنه يصرح أيضاً بحدث الفتق «ففتقناهما» أي انه يوجد كثرة في عالم الخارج، واما عدم وجود تفاوت في خلق الرحمن فالمراد عدم وجود خلل أو نقص في الحقيقة الكونية لخلق الله تعالى:

لا أن المراد نفي الكثرة في خلقه تعالى؛ مع ان ظاهر القرآن الكريم هو الكثرة في عالم الطبيعة، فهذا الوجود النصي الذي يريد أن يوصل إلينا حقائق ومعارف يصرح بوجود وجودات متعددة ومتكثرة في عالم الخارج ويطلب أخذ بعض المواقف ايجابية أو سلبية منها، وهذا ما يشير إلى الكثرة في عالم الطبيعة وانها حقيقية واقعية، لا انها اعتبارية موطنها فقط في الذهن.

وعليه، فإن كل من الفلسفة والتجربة والقرآن يشير إلى وجود الكثرة في عالم الطبيعة وإلى عدم كونها اعتبارية أما اللازم الذي استفيد من كون الوحدة في الماديات اعتبارية من ان الجهل سوف يكون عندها سيد الموقف فما يجب قوله هنا ان كون الكثرة حقيقة واقعية في الماديات هذا لا يعني الجهل المطلق. إذ يجب تحديد من هو العالم ومن هو المعلوم، فإذا كان المراد علم تلك الماديات ببعضها فإنه يوجد نوع اتصال بين تلك الماديات مما يتيح أن يكون هناك علاقة عالمية ومعلوسية بين تلك الماديات وقد اشار إلى ذلك بقوله: «هذه الذرات لا تبقى في حالة الجهل المطلق ببعضها نظراً لعلمية الأخذ والعطاء المستمرة بينها».

اما علم الإنسان بالماديات فإن العلم إذا كان حصولياً فإنه يتيح للإنسان العلم بتلك الأشياء، دون حضورها باعيانها في ذهن الإنسان

وبالتالي يمكن أن يكون هناك علاقة عالمية ومعلومية بين الإنسان وتلك الماديات.

اما كونها معلومة من الباري فهذا مما لا شك فيه لكن معلوميتها من الباري يراها صدر المتألهين أنها معلومية غير مباشرة وانما هي معلومية واسطية لا لعجز في الباري أو لنقص فيه بل لعجز في القابل ـ وهو تلك الماديات ـ أن تكون معلومة بشكل مباشر من الله تعالى.

وبالتالي لن يكون الجهل سيد الموقف بناء على كون الكثرة حقيقية في عالم الطبيعة.

وعلى ما تقدم فإن الذهاب إلى كون الكثرة الطبيعة اعتبارية مما لا سبيل إليه ولا يقر به لا البرهان ولا البيان ولا الوجدان بل انهم يذهبون مجتمعين إلى عكس ذلك وهو أن الكثرة في عالم الطبيعة مما لا شك فيه ولا غبار عليه سواء كان النقاش في اللازم المدعى أو في ملزومه.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

تعقيب محمد مرتضى
على بحث الدكتور الخاقاني

والحمد لله حمداً كثيراً، وسبحان الله بكرة وأصيلاً، والصلاة والسلام على رسوله الذي بعثه شاهداً ومبشراً ونذيراً، وهادياً بإذنه إلى الحق وسراجاً منيراً، وعلى آله الذين أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً.

لا أريد في هذا التعقيب على بحث الدكتور «خاقاني»، التوقف عند النواحي المنهجية للبحث، وإن كان ممكن الوقوف عنده، كما أنني لست في وارد متابعة الشيء والتوقف عند مفاصله. لكنني أحببت أن أقتصر في مداخلتي هذه على نقطة واحدة وهي قول الدكتور إن صدر المتألهين قد **«إستدرك في أواخر عمره خللاً جسيماً في طيات منظومته الفلسفية، وهو الإعتقاد بالتشكيك في مراتب الوجود»**.

وأنه قدس سره الشريف قد **«صحح مساره، وقال في آخر ما كتبه (الشواهد الربوبية) بأن الوجود واحد لا تعتريه الكثرة، ولا مراتب كثيرة**

للوجود، وإنما التشكيك في مظاهر الوجود وليس في مراتب الوجود».

«إن لجميع الموجودات أصلاً واحداً ذاته بذاته فياض للموجودات، فهو الحقيقة والباقي شؤونه، وهو الذات وغيره أسماؤه ونعوته، وهو الأصل، وما سواه أطواره وفروعه، «كل شيء هالك إلا وجهه».

وفي هذا المجال، يمكن لنا التوقف عند عدة نقاط:

أولاً: إن هذا النص من حيث معناه ومضمونه، لا ينحصر في الشواهد الربوبية، بل موجود في أماكن عديدة من كتبه.

أ ـ ففي أسرار الآيات، وفي معرض حديثه عن معرفة ذات الله وأسمائه وصفاته يقول: «وأما الأفعال، فبحر فسيح أطرافه، ولكل أحد أن يخوض فيه ويسبح في غمراته، لكن لا ينال بالاستقصاء، لأنها مرتبطة بالصفات كالصفات بالذات، وليس في الوجود إلا ذاته وصفاته وأفعاله التي هي صور أسمائه ومظاهر صفاته»(١).

وهذه العبارة بعينها مذكورة أيضاً في كتاب المظاهر الإلهية(٢).

ب ـ ويقول قدس سره في مكان آخر من نفس الكتاب:

«إن وجوده عين حقيقة الوجود وصرفه، من غير شوب عدم وكثرة، فلو لم يكن وجوداً لكل شيء لم يكن بسيط الذات... فإذن يجب أن يكون وجوده تعالى... وجوداً لجميع الموجودات... لأنه تمام كل شيء ومبدئه وغايته، وإنما يتعدد ويتكثر وينفصل لأجل نقصاناتها وإمكاناتها وتطورها عن درجة التمام والكمال، فهو الأصل والحقيقة في الموجودية، وما سواه شؤونه وحيثياته، وهو الذات، وما عداه أسمائه وتجلياته، وهو النور، وما

(١) أسرار الآيات، ص٢٤، وحده.
(٢) المظاهر الإلهية ص٦٥.

عداه ظلاله ولمعاته، وهو الحق وما خلا وجهه الكريم باطل، كل شيء هالك إلا وجهه»[١].

وما ينبغي الإشارة إليه هنا، أن هذه العبارة الأخيرة، أعني أن واجب الوجود هو الحق وكل ما سواه باطل، جعلها صدر المتألهين عنواناً للطلب الذي انتزع منه الدكتور «خاقاني» شاهده.

وعلى أي حال، فقد علق الحكيم السبزواري على ذلك بقوله: «ليس مقصود منه إلا إثبات الفقر الذاتي للموجودات إلى الواجب الذاتي، وأنها ذاتاً وصفة وفعلاً فقراء إليه»[٢].

ولا ينبغي أن يغيب عن ذهن كل مطلع، أن هذا المعنى هو الذي يشار إليه في مبحث الوجود والإمكان، وأنهما، بناء على أصالة الوجود، وصفان للوجود الخارجي، وأنهما يتمتعان بالواقعية. وأنا أحد مراتب هذه الواقعية هي الوجوب والمرتبة الأخرى هي الإمكان.

وأن معنى الوجوب، أو فعل، مرتبة الوجوب هي: الإطلاق والشدة والغنى.

أما الإمكان فهو: المحدودية، والضعف والفقر الوجودي.

فالوجوب هو الغنى بالذات، بينما الإمكان فهو الربط والحاجة.

ثانياً: لا ندري من أي استظهر الأخ الدكتور من «نصه الشاهد» أن صدر المتألهين نفى الكثرة في مراتب الوجود، وهو أدعاء لا يظهر من هذا النص، وهل يمكن أن يصمد هذا التمحل من الأخ الدكتور، أمام نص أخر في الشواهد الربوبية نفسه، يظهر فيه بوضوح قيام المصنف قدس سره

(١) أسرار الآيات، ص٣٧.
(٢) الشواهد الربوبية، ج٢ (التعليقات)، ص ٤١١.

بارجاع الكثرة إلى مراتب الوجود وهو قوله: «فهو [أي الوجود] مع كونه أمراً شخصياً متشخصاً بذاته ومشخصاً لما يوجد به من ذوات الماهيات الكلية، يجوز القول بأنه مختلف الحقائق بحسب الماهيات المتحدة به، كل منها بمرتبة من مراتبه، ودرجة من درجاته، سوى الموجود الأول الذي لا يشوبه ماهية أصلاً، لأنه صريح الوجود الذي لا أتم منه، وصرف الوجود المتأكد الشديد الذي لا يتناهى»[1].

ثالثاً: ذكر الحكيم المتأله، الملا هادي السبزواري، في تعليقته على الشواهد، وبالخصوص على الإستدراك الذي ذكره صدر المتألهين للعبارة التي جعلها الاستاذ الدكتور شاهداً على مدعاه، حيث كان يستعرض الأقوال المتعلقة بوحدة وكثرة الوجود، ما نصه:

«وإما يقول بوحدتهما جميعاً في عين كثرتهما، أما وحدة الوجود فلأنه كما مر لا أنواع تحته ولا أفراد وأما كثرته فلأنه له مراتب ودرجات متفاوتة بالكمال والنقص والتقدم والتأخر ونحو ذلك، وأما وحدة الموجود في عين كثرته فلأن الوجود لما كان أصيلاً كان الموجود الحقيقي هو الوجود، فوحدته وحدته ومراتبه مراتبه وهذا هو التوحيد الأخص»[2].

رابعاً: وهنا لا بد من سؤال يعتبر المحور الأساس في هذه المداخلة وهو: هل يصح نسبة التشكيك إلى مظاهر الوجود؟

للإجابة على هذا السؤال، لا بد من الإجابة على سؤال آخر قبله، وهو: ما هي المظاهر، وما المقصود بها؟

فلندع صدر المتألهين نفسه يجيب عن هذا السؤال:

---

(١) الشواهد الربوبية، ج١، ص٧.
(٢) الشواهد الربوبية، ج٢، ص٤٧٤.

يقول: «الماهيات صور كمالاته ومظاهر اسمائه وصفاته، ظهرت أولاً في العلم ثم في العين بحسب حبه وإرادته، وإظهار آياته وإعلام أسمائه وصفاته، ورفع أعلامه وراياته، فتكثر حسب تكثرها، وهو باق على وحدته الحقيقية، ثابت على كمالاته السرمدية»[1].

ثم هو قدس سره الشريف، يوضح مقصوده أكثر بعد صفات عديدة فيقول: «فالإيجاد افاضة الحق وجوده على الأعيان، ووجوده ليس سوى ذاته، وذلك لأن الأعيان ليس لها إلا المظهرية فقط كما مر، فهي مرايا لوجود الحق، وما يظهر في المرآة إلا عين وجود المرئي وصورته، فالموجودات المسمى بالمحدثات صور تفاصيل الحق»[2].

وإن شئت مزيداً من الإيضاح والإفصاح، فلنقرأ ما كتبه السيد جلال الدين الأشتياني في تعليقته على رسالة المظاهر الإلهية لصدر المتألهين: «ولكن أسماء الرابط بينه وبين الخلائق تقتضي مظاهراً خارجية، والمظاهر هي الماهيات... فكل اسم يظهر أثره في ذلك المظهر، وكل مظهر يستدعي إسماً متجلياً ظاهراً فيه... فالمظاهرالخلقية كالمرايا الشفافة تحكي عن الحق»[3] وعليه، فإذا كانت المظاهر هي الماهيات، فإن نسبة التشكيك إلى المظاهر هي نسبتها إلى الماهيات، ولا أعتقد أن الدكتور «الخاقاني» يقول بذلك.

ولعل الأخ الدكتور قد خانه التعبير، فعبر بالمظاهر، وقصد الظهورات فإذا كان بالفعل قد قصد **الظهورات، فهي ليست إلا عين الوجود فيعود التشكيك إلى مراتب الوجود لا محالة.**

---

(١) مفتاح الغيب، ص٣٢٦.

(٢) مفاتيح الغيب، ص٣٣٥.

(٣) رسالة المظاهر الإلهية، هامش، ص٨٠.

ولعل الإشتباه، عنده يعود إلى الخلط بين الصورة وذي الصورة، وبين المرآة وما يتحد بها من عكوسات.

أما الإمام الخميني (قدس سره)، فلا يبتعد كلامه عن ذلك: فها هو يقول عن الكثرة الإسمائية والصفاتية في الحضرة العلمية أنها «مبدأ كل كثرة وقعت في العين وأصل أصول الإختلاف لمراتب الوجود في الدارين»[1].

وبعد.. فهل في كلام صدر المتألهين تناقض، أو أنه عدول وتصحيح مسار كما ذكر الأخ الدكتور؟!

والجواب: الحق أنه لا هذا ولا ذاك!

وإنما هو إختلاف في المنهج والمسلك المتبع في البحث.

فقد جعل المحققون عندما صنفوا كتب صدر المتأليهن وفق مسلكه في البحث، كتاب الشواهد الربوبية وأسرار الآيات من الكتب التي إنتهج بها صدر المتألهين المسلك العرفاني، أما المسلك المشائي، مثلاً، فقد سلكه في كتابه رسالة المشاعر أو شرح الهدية الأثيرية.

بينما نجده في أسفاره سلك منهجاً جمعياً بين المشاء والإشراق والعرفان.

فيتضح مما تقدم، أنه قدس سره، إذا قرأته فيلسوفاً وجدت التشكيك في مراتب الوجود، وإذا قرأته عرفانياً وقد غلب على قلبه سلطان الوحدة لألفيته ينفي الوجود عن غير واجب الوجود وأن كل ما سواه باطل.

فالجدلية القائمة بين هذا وذاك هي الجدلية بين:

ما هو فلسفي وما هو عرفاني.

---

(١) مصباح الهداية، ص٢١.

ما هو عقلي وما هو قلبي.

ما هو برهاني وما هو شهودي.

هكذا نستطيع أن نفهم قول الإمام الخميني (قدس سره الشريف): «موضوع الفلسفة مطلق الوجود من الحق تعالى إلى آخر مراتب الوجود، وموضوع علم العرفان والعرفان العملي الوجود المطلق أو فقولي الحق تعالى ولا بحث له في غير الحق وجلوته الذي ليس غيره»[1].

فالإمام الخميني في الوقت الذي تراه يقول في تعليقته على الفوائد الرضوية عن الدليل العقلي بأن الواحد المتكثر هو الفيض النازل من حضرة الجمع: «فلما حقق في مدارك الحكمة المتعالية أن الوجود مع وحدته ذو مراتب متفاوتة طولاً وعرضاً بالعرض وهذا ما صدقه البرهان»[2].

فإنك تجده يقول في مكان آخر وقد سيطر سلطان الوحدة على قلبه: «فالظهور كل الظهور له لا ظهور الشيء من الأشياء ولا بطون لحقيقة من الحقائق بل لا حقيقة لشيء أصلاً..

مستحضراً دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة:

«أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك».

ثم يقول: «وبهذا ينظر إلى كلام الآحرار: العالم خيال في خيال» ثم يختتم بقوله: «ولتكن على خبر مما ألقي إليك حتى لا يشتبه عليك الأمر فتزل قدمك»[3].

---

(١) بلسم الروح، رسالته في زوجة ولده السيد أحمد، ص٤٠.

(٢) التعليقة على الفوائد الرضوية، ص٨٧.

(٣) مصباح الهداية، ص٨٨.

نعم، لقد إلتفت الإمام الخميني (قدس سره) إلى هذه الجدلية بين ما هو فلسفي عقلي برهاني، وما هو عرفاني قلبي شهودي، لهذا تراه قدس سره يدفع توهم التناقض بين قول الحكيم بالكثرة وقول العارف بالوحدة بأن هذا القول:

«غير متخالف الحقيقة وإن كان القائل بها متفاوت الطريقة» مع الإلتفات إلى عبارة «الطريقة».

ثم يقول: «إن مغزى مرامهم، وإن كان أمراً واحداً ومقصداً فارداً إلا أن غلبة حكم الوحدة وسلطانها على قلب العارف، يحجبه عن الكثرة فاستغرق في التوحيد وغفل عن العالمين ومقامات التكثر، وحكم الكثرة على الحكيم يمنعه عن إظهار الحقيقة، ويحجبه عن الوصول إلى كمال التوحيد وحقيقة التجريد، وكلاهما خلاف العدل الذي به قامت سماوات لطايف السبع الإنسانية»[1].

فما هو الموافق للعدل إذن، يقول الإمام قدس سره: «فإن كنت ذا قلب متمكن في التوحيد. . . فاتبع الحق الحقيق والحقيقة الحري بالتصديق [إلى أن يقول] فإن قلت ان الله تعالى ظاهر في الأكوان، ومتلبس بلباس الأعيان صدقت، وإن قلت: إنه تعالى مقدس عن العالمين، صدقت»[2].

فإذا ما تحصَّل ذلك وإتضح، تبدو مغارتان كبيرتان في عنوان بحث الدكتور:

الأولى: لغوية: فإذا كان المقصود من البحث هو المقارنة حول تقويم الطبيعة بين الإمام الخميني وصدر المتألهين كان ينبغي على الباحث الدكتور

(١) المصدر نفسه، ص٨١.
(٢) مصباح الهداية، ص٨١ ـ ٨٢.

أن يقول: تقويم الطبيعة بين صدر المتألهين والإمام الخميني لا في كذا وفي كذا.

الثانية: إذا كان البحث بالفعل هو المقارنة فإن البحث من عنوانه تظهر عليه ملامح العقم.

ما دام موضوع الفلسفة يختلف عن موضوع العرفان لذا كان الأصح أن تجعل المقارنة: إما بين عرفان الإمام الخميني وعرفان صدر المتألهين، وإما بين فلسفة الإمام الخميني وفلسفة صدر المتألهين.

بسم الله الرحمٰن الرحيم

وعقبت الحاجة انعام حيدورة على الدكتور خاقاني وقالت:

نجد أن الدكتور قد تسرع في تقديم الحكم على صدر المتألهين، فهو قد حكم أن الملا صدرا قد فصل بين العلم والوجود، والمجرد والمادي والدنيا والآخرة... مع العلم أن صدر المتألهين قدس سره يقول في كتاب العلم والحجة في شرح أصول الكافي.

«باكتساب العلم والتفقه تصير الصور معنىً، والمحسوس معقولاً، وبه تخرج النفس العاقلة من القوة الى الفعل ويصير وجود الإنسان وجودياً أخروياً غير الوجود الدنيوي الذي كان أولاً.

والملا صدرا عندما يتحدث عن الماهيات الظلمانية فلكلامه وجهان:

١ ـ إذا كان الحديث بلحاظ الذهن فهو يفصل بين المفهوم والمصداق ومن هنا يكون الالتباس بهذا الموضوع والفصل هنا فصلاً مفهومياً.

أما العلم واقعاً عنده فهو وجود بسيط بذاته وهو مصداق لمفهومات عديدة لا توجب الكثرة فيه بالمعنى أو المفهوم تكثراً في الذات أو الإعتبار فقد يطلق عدة مفاهيم كالمعقول والمدرك والفاعل بحسب اللحاظ، فهي أن

تغايرت بالمفاهيم إلا أنها كلها موجودة بوجود واحد بسيط، وهذا هو الجوهر المفارق العقل مع كونه زائد على ماهيته إلا أنه فيه تركيب عقلي من امكان ووجوب وماهية ووجود.

ولا أدري ما هو.وجه إتهامه قدس سره بالفصل بين المجرد والمادي (الصفحة الخامسة) فصلاً قطعياً.

وهل العقل المفارق الذي يتمتاز به الإنسان عن غيره من المخلوقات والذي به يستعد لقبول العلوم النظرية وتدبير معيشته... المستوي وجوده في كل أفراد الإنسانية يمكن له أن يتساوى فيه مع الجسم والمادة الأولى التي ليس فيها كمال ولا صورة عقلية كمالية..

فلو قلنا أن الجوهر العقلي المفارق يتساوى عند كل المخلوقات لجاز القول أن الإنسان يساوي الحجارقبلاً في الغريزة العقلية وكذلك لجاز مساواة الحِمار مثلاً لجماد من غير فرق.

وكما امتنع مساواة الحيوان بالحجر لأجل غريزة خاصة اوجدها الله تعالى فيه ليست موجودة في الحجر كذلك امتنع أن يحصل عند غير الإنسان تلك العلوم لأجل غريزة فطره الله عليها يكون بها مفارقاً عن البهائم وغيرها من الموجودات. وهي قوة النفس التي تحصل بها المقدمات الصادقة البديهية لا عن فكر وقياس بل بالفطرة والطبع، وهي قوة ما من النفس تحصل بها اوائل العلوم.

والملاّ صدرا قدس سره لم يفصل بين الصورة والمعنى وانما قال: «إنما للصورة معنى بالعلم و... إذ أن للعلم تقلبات وحركات جوهرية ذاتية ونشأة بعد نشأة وطور بعد طور.

٢ ـ إذا كان الكلام بلحاظ الطبيعة فقد: تحقق أن لكل نوع من أنواع

الموجودات غاية لأجلها خلقت. . . فهي سائرة اليها متوجهة نحوها. . . إذ أن بها كمالها. وغاية الخلق للإنسان وكماله باستكمال الطاعة والعلم. . . ومن هنا: كان العلم مختصاً بنوع الإنسان فقط، والواصلون هم الذين اجتهدوا في معرفة العلوم الحقة التي ترتقي بها النفس لتصبح عقلاً بالفعل.

واما الذين لم تصلوا إلى ما خلقوا لأجله انسلخوا عن صورتهم الحقيقية بعارض افسدهم واوقفهم عن السير نحو غايتهم.

وكما قلنا سابقاً لو نسبنا هذا العلم الموجود في نوع الإنسان إلى الجماد والنبات وغيره من المخلوقات كان هناك لزوم التعطيل والمنع عما فطر الله طبيعة الشيء عليه ودوام القصر على افراد النوع.

واما العلم الموجود في باقي المخلوقات إنما هو تجلي وانبساط وجوده ونوره تعالى مما يلزم له معرفة فطرية ينتج عنها التسبيح الذاتي كل بحسب مرتبته الوجودية.

ومن هنا فإن العالم واحداً بالرغم من اجزائه الكثيرة وفيه تسري الحياة والعلم والقدرة، وكلها نطقت بنطق الكل وخضعت لخضوع الكل وسبحت بتسبيح الكل «كل قد علم صلاته وتسبيحه»(١).

ونحن سواءً قلنا مرتبة الظهور أو مرتبة الوجود (الصفحة الثامنة) فكلاهما لفظان يصبان في مصب واحد: وإن تباينا فإن لهما معنىً واحداً وهو التجلي الإلهي الحق.

والملاّ صدرا قدس سره لا ينفي المعرفة عن الأشياء وكون الحق متجل فيها، وهي ناطقة به. . . فأي موجود لا يظهر إلا باسم من اسمائه باطناً في عين انه يحمل صفة جميع الأسماء.

---

(١) شرح أصول الكافي، كتاب العلم والجهل.

وقد قال في كتاب التوحيد من شرح أصول الكافي الحديث الثالث من باب النسبة: «ففي الأخبار عن تسبيح كل ما في السموات وما في الأرض من الموجودات حتى الجماد والنبات والأجساد والمواد الموات وجثث الأموات لله تعالى ومعرفة هذا التسبيح الفطري والعرفان الكشفي الوجودي من غوامض العلوم ودقائق الأسرار التي عجزت عن إدراكها أذهان جمهور العلماء فضلاً عن غيرهم...» ثم يقول «بل هذا تسبيح فطري وسجود ذاتي وعبادة فطرية نشأت عن تجلي الهي انبساط نور وجودي على كافة الخلائق على تفاوت درجاتها وتفاضل مقاماتها في نيل الوجود ودرك الشهود ومع هذا التفاوت والتفاضل في القرب والبعد والشرف والخسة فأفراد العالم كله كأجزاء شخص واحد تنال من روح الحياة وروح المعرفة ما ناله الكل دفعة واحدة فأنطقها الله الذي انطق كل شيء. انتهى كلامه قدس سره.

نحن عندما نتحدث عن عالم الجبروت نجد ان بين اسماء الله وصفاته اختلاف ولكل واحد منها أثر... فالعلم شيء.. والقدرة شيء... والأرادة شيء... وهكذا لأنه عالم التفرقة والكثرة... أما عندما نتحدث عنه من جهة عالم القدس ومقام الجمعية فإنها جميعاً تفنى في الذات الأحدية وتصبح كلها واحدة.

وعن الملا صدرا قدس سره في شرح اصول الكافي كتاب العقل والجهل (ص٢٦٥).

«أما الكاملون في العرفان فحقيقة كل اسم عندهم هي حقيقة الذات الإلهية... حي... سميع بصير متكلم مقدس حكيم رحيم... إلى آخر الصفات، فانهم يعلمون بالبرهان أن علمه تعالى هكذا فيدركون من نفس علمه ما يدركه غيرهم من كل صفة... وقد اشرنا سابقاً ان صفاته تعالى

سيما الثبوتية لها حقيقة واحدة الهية فيترتب على كل منها ما يترتب على غيره. . . » انتهى كلامه قدس سره.

وفي شرح دعاء السحر للإمام الخميني قدس سره: «اللهم اني أسألك من علمك بانفذه. . . . »

يقول رضوان الله عليه: «هيهات نحن وامثالنا لا نعرف من العلم إلا ظاهره ولا من رموزات الأنبياء والأولياء ورواياتهم إلا سوادها وحشرها. . لتعلقنا بظلمة عالم الطبيعة وقصر نظرنا عليها وتشبثنا بمنسوجات عناكب المادة ووقف همنا عندها، مع أنها أوهن من بيت العنكبوت ﴿**وإن اوهن البيوت لبيت العنكبوت**﴾.

وهي لنا بهذه العيون العمياء والمناطق الخرساء مشاهدة أنوار علومه وتجليات ذاته وصفاته واسمائه والتكلم فيها، فإن من لم يجعل الله له فوراً فما له من نور، ولا يدرك النور إلا النور ولا العلم إلا العلم»(ص١١٨).

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

الحاجة انعام حيدورة
طالبة في المعهد الإسلامي للمعارف الحكمية

تعقيب على البحث المقدم من الدكتور محمد خاقاني

بقلم أحمد ماجد

نشكر الدكتور محمد خاقاني على مقالة المقدم إلى مؤتمر عرفان الإمام الخميني قدس سره لما ورد من معلومات قيمة أطلت على الموضوع فعالجته بطريقة علمية.

إلا أننا نرى، إن الموضوع قد عانى من بعض الثغرات المنهجية والفكرية. سوف نوردها منقسمة إلى قسمين:

أولاً: في المنهج

استخدامه لبعض الألفاظ التي لا تستخدم في المقالة العلمية والأكاديمية لأنها توازي الحكم، والبحث لا يسعى للحكم على الشيء بقدر ما يسعى إلى معالجة الموضوع بعينه وقراءته، وهو قد وصل في بعض الأحيان إلى حد قذف «الملا صدرا» بالشرك في الصفحة السادسة، واستعماله لبعض العبارات المستهجنة كقوله «ما هو حق في مواقف المذهبين» أو «دنا من جو الحق» وغيرها من الأقوال التي لا يمكن أن تتعايش مع البحث العلمي.

عدم التقيد بالشواهد كما هي والتصرف ببعضها دون الإشارة إلى هذا الأمر كما حصل في الشاهد رقم ١ ص٥ والشاهد رقم ٤ ص٧ والشاهد رقم ٧ ص٨ مع العلم انه كان بإمكان الكاتب أن يأخذ هذه الشواهد كما هي أو أن يشير بالنقاط في الأماكن التي حذف منها أو تصرف بها.

الحديث عن العلم عند «الملا» واستخدم شاهد من كتاب وصايا عرفانية للإمام الخميني مع العلم أن موضوع الشاهد لا يرتبط بالموضوع المبحوث.

قوله أن «الملا» قد صحح مساره في آخر ما كتب على صعيد الوجود الواحد في كتاب الشواهد الربوبية، لكنه عاد في الفقرة التالية إلى الأسفار الأربعة وقال «أصر حتى آخر حياته بأن عالم الطبيعة والجسم، اتصاله يتلخص في الافتراق ووحدته تتمحور على الكثرة»، وفي هذه النقطة كان لا بد للكاتب أن يكتفي بما كتبه «الملا» في الشواهد الربوبية وعدم الرجوع إلى الأسفار الأربعة لأن الأول يختصر فيه فلسفته بشكل تام ويصحح فيه بعض المقالات السابقة، فهو الكتاب المرجعي في فلسفته.

اكتفاء الكاتب بكتاب وصايا عرفانية للإمام الخميني مع العلم أن ما ورد فيه عبارة عن وصايا عرفانية بينما نظريته في الوجود وعالم الطبيعة مبثوثة بكتب أخرى وبشكل معمق.

ذوبان شخصية الإمام وعدم وضوح رؤيته للطبيعة مع العلم أن المؤتمر قد أقيم لاجله.

هذا من الناحية المنهجية إما إذا انتقلنا إلى الصعيد افكري فنلاحظ:

ثانياً على الصعيد الفكري

قال الكاتب بما معناه استقر رأي المشائين على القول بأصالة الوجود بينما انحاز الاشراقيون إلى أصالة الماهية، وهذا القول فيه الكثير من التسامح لأن القضية بحد ذاتها لم تكن مطروحة بهذا الشكل قبل الملا صدرا وهي لم توجد كقضية مستقلة في الفكر الفلسفي إلا بعد تثبيت مفهوم الحركة الجوهرية، وكل ما نجده في فلسفة المشائين كلمات تنم عن القول بها ولعل اصرحها قول بهمنيار «الوجود حقيقة انه في الأعيان لا غير، وكيف لا يكون في الأعيان ما هذه حقيقته[1] كما أن هناك بعض قد قالها الاشراقيون تدل على أصالة الوجود كقول الميرداماد «الوجود في الأعيان هو التحقق المتأصل في متن الواقع خارج الأذهان»[2].

تحدث الكاتب عن ثنائية تؤدي أليها مقولة الاتحاد بين العالم والمعلوم، الأمر الذي يؤدي إلى ثنائيات خطرة لا تبقى بين الدنيا والآخرة، والروح والبدن. . . لتفرض فصلاً بين الدين والسياسة، والقدسية والزمنية. . . وهذا القول فيه الكثير من التسامح أيضاً فبحسب هذا الرأي - رأي الشيرازي - «كل معرفة تستتبع ضمناً اتحاد العالم بالمعلوم والحق أن علمنا بالشيء لا يعني وجود صورته أو فكرته في عقلنا منفصلاً كوجود الوعاء والمحتوى، بل أننا في الوقت الذي نعرف الشيء معرفة واهية، يكون العقل نفسه هو فكرة ذلك الشيء، ويكون الاثنين متحدين في حقيقة واحدة وهذا المبدأ وثيق الصلة بالمعرفة لأنه يعني ضمناً أن الإنسان إنما هو ما يعرف، أي ان وجوده إنما يتعين بمعرفته كما أن ما يعرفه يتوقف من جهة أخرى على

(١) راجع، بهمنيار، التحصيل، ص٢٨٦.
(٢) راجع، القبسات، ص٣٨.

وجوده وعلى من هو وماذا هو»[1]. ويوضح هذا الأمر أيضاً السيد الطباطبائي عندما يقول ان اتحاد العالم والمعلوم يكون «باعتبار انتزاع مفهومي العالم والمعلوم منه، وهما متغايران فسمي ذلك اتحاداً وان كان في نفسه واحداً»[2].

ويوضح الملا صدرا فكرة الاتحاد ويقول «إذا كان الأمر هكذا من كون معقولية المعقول هو بعينه نحو وجود للعاقل لا غير، وكذا محسوسية المحسوس هي وجوده بعينه للجوهر الحساس لا غير فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائن الذات عن وجوده إذ لو كان للعاقل وجود وللصورة المعقولة التي هي معقولة بالفعل وجود آخر حتى كانا موجودين متغايرين كل منهما منفصل الوجود عن صاحبه ـ كما زعمه الجمهور ـ يلزم امر محال»[3].

٣ ـ يبدأ الكاتب في مشاهدته العرفانية بحديث للإمام ينتقد فيه الدنيا بالرغم من أن الإمام لم ينتقد الدنيا لكونها كذلك بل انتقد نزعة «الانا» التي تتحكم بالانسان فالدنيا بنظره والوجود كله مجال ومظهر من مظاهر المحبوب وهي غير منفصلة عن الذات «فكل مراتب الوجود مقام العلم والقدرة والإرادة وغيرها من الاسماء والصفات بل كل المراتب من اسماء الحق فهو مع تقدسه ظاهر في الأشياء كلها ومع ظهوره مقدس عنها جلها فالعالم مجلس حضور الحق والموجودات حضار مجلسه»[4]

(١) راجع، سيد حسين نصر، دراسات إسلامية ص١١٢.
(٢) راجع، نهاية الحكمة ج٢، ص٢١٥.
(٣) راجع رسائل فلسفي صدر المتألهين ص٧٣.
(٤) مصباح الهداية ص٥٣.

النقاشات

عطفاً على الندوة السابقة عندما طرحت الدكتورة سعاد الحكيم وحدة المسلمين عبر وحدة الوجود من هنا أنطلق لقراءة الحلاج، في الواقع ان الحلاج أول من استحدث الفكر الشمولي في الفكر الصوفي عموماً، واستحدث المصطلحات الصوفية في القرن الثالث الهجري، فهو أول من جمع بين علوم كثيرة متعددة في علم الكلام، الذي كان به عين تجربته، من أجل ذلك جمع بين الفقه والسياسة، حيث لم يكن متعارفاً في المجتمع، فكانت فكرته وحدة الوجود المدخل اليومي والذي خاض عبرها مع السلطة أشد الصراعات الفكرية والفقهية والسياسية من أجل ذلك دفع الحلاج حياته، بعد أن كان قد نذر روحه وحياته في محبة الله، فخلص بذلك الجسد من الإحساس بالمادة، وبما يلائم حقيقته الصوفية وفكرته المعلنة، من هنا كانت بدائله الصوفية التوحيدية المطروحة، تشكل خطراً يومياً على مستقبل عرش الخلافة، وكانت قصائد الحلاج إحدى ادواته التعبوية والتعبيرية في هذا الصراع والتي تدعو إلى إصلاح العالم بشريعة قانون المحبة القصوى والعشق الإلهي وسلطان الحقيقة والتفاني في عبادة الله وهذا ما فعله الإمام الخميني، عندما انعتق فكره من جمود الرؤية واعتق الفكر الشيعي من مقولة التقية.

الدكتور طراد حمادة:

في صيحة «أنا الحق» للحلاج، وبما قيلت على سبيل الحقيقة والمجاز كما عبر عن ذلك الإمام الغزالي في المقصود الاسنى»، أو أنها ليست مطلقة من كل وجه بل مطلقة نسبياً وفق رأي الشهود أو مطلقة من كل وجه وتكون حلول وعليه قامت مأساة الحلاج ولكن في كل موارد ذكر الإمام لهذه الصيحة، فأنها مرتبطة بالأنانية تحديداً حب الأنا، وانه يذكرها دائماً في مورد طلب موسى للرؤيا ثم أنها القطعة أيضاً مع إضافات صفات مثل الضجيج الهياج الصياح الطبل. . . كل هذه الإشارات تشير إلى واقع الحال لكن نجد، إن هذه الحال هي كما عند الحلاج كما عند موسى هي مرحلة دنيا من ادوار العشق، هي أدنى من مرحلة الفناء سواء فناء عن مشاهدة السواء أي فناء وحدة الشهود أو فناء عن الوجود السواء أو أيضاً وحدة الوجود أو ارادة السواء.

إذا هذه الصيحة، التي يربطها دائماً بالحال، هي لا يمكن تفسير الفرق بينها بين «أنا الحق» عند الإمام و«أنا الحق» عند الحلاج على قاعدة إن الإمام قائل بوحدة الشهود والحلاج قائل بوحدة الوجود بل على قاعدة، أن حال الحلاج لم تصل أصلاً إلى مرحلة طور الفناء، سواء أكان وجودياً، أو شهودياً أو إرادياً

الدكتور سعاد الحكيم:

إن ما ذهب إليه الدكتور مكارم في قوله «كما القطرة تذوب في البحر: يؤدي الى وحدة وجود هندوسية، لأن الخالق والمخلوق يكونون في طبيعة واحدة في حين إن وحدة الوجود الإسلامية تفرق بين طبيعة الخالق وطبيعة المخلوق.

المحقق الداماد

في الكلمة التي القاها الدكتور خاقاني، يوجد كلمات موهنة عن الملا صدرا، ولكن أقول لا اختلاف بين الملا صدرا والإمام الخميني أصلاً، ولكن يجب العودة إلى عبارات الملا ودرسها، وما نقله الدكتور ليس من عبارات الملا صدرا أصلاً.

والنقطة الثانية: لقد اتهم المحاضر الملا بالشرك.

الدكتور خاقاني

يصعب علي الرد على كلام السيد ومن افتخاراتي أني تخرجت عنده في الماجستير، واعتذر من الملا صدرا، واريد أن أوضح أن هذا التوصيف بالشرك، قد يبرء ان للشرك مراتب مختلفة كما ان للإيمان مراتب مختلفة، كما ان للإسلام مراتب، فهناك شرك جلي يخرج الإنسان من اطار الإسلام وهناك شرك خفي فأخفى واخفى ولا اعتقد ان هناك غير الأئمة معصومين.

الدكتور نداء أبو مراد

لفتتني في محاضرة الدكتور كلامه عن جواب الإمام الخميني (قدس سره) على الصحافي الفرنسي، والذي قال فيه إجابة عن سؤال عن احساسه عند عودته إلى إيران وكانت اجابته لا شيء

الا يتنازل كل طرائق الزهد والتصوف الاسلامية والمسيحية والهندية امام هذا الزهد والرهبانية العميقة.

فهناك تشابه كبير بين موقف الإمام الخميني وموقفين صوفيين الأول مع المعلم الإلماني أيكهارت وهو متصوف إلماني مسيحي من مواليد القرن

الثالث عشر، الذي يتحدث عن اللاشيئية في مذهب عرفاني، وايضاً عند متصوف اسباني يوحنا الصليبي فندل كروز في القرن السادس عشر، والذي تكلم عن الـ(Nada) اللاشيء، واقتراحي ان يصار إلى مقارنة منهجية بين العرفان عند الإمام الخميني والتصوف المسيحي.

الدكتور حسن البنا

كُنا نتمنى أن تتركز الندوة حول نظرية العرفان عند الإمام الخميني ولذلك على طريقة الاشارات السريعة، الخميني بين العرفان القبلي والعرفان البعدي، الأول سلبي كفكرة التوكل وترك جميع أنواع العمل والاحتراف ورفض الاستطباب في حال المرض، وعاشوا على التقديمات والصدقات التي كان يجود بها المؤمنون اما بعد الإمام فأصبح العرفان ايجابي.

العرفان القبلي استوعبته الدولة، اما البعدي إستوعب الدولة الأول أقصى المستبطن، والثاني أقصى المستبطن، لم نجنِ من الأول الكثير إلا التتبع النظري والسلبية، اما البعدي فتفاعلاته جمة خاصة بعده الواقعي الإيجابي.

العرفان القبلي نخبوي فردي، والبعدي اجتماعي جماهيري، الأول يعبر عن تمتمات شعورية يحكمه قانون العطالة.

الدكتور طراد حماده

في الواقع لم يقل ابن سينا صراحة أصالة الوجود، وإذا راجعنا الابحاث التي كتبت حوله، فالباحثون يرجحون قوله باصالة الماهية، يمكن مراجعة دراسة مدام غواشون بالإضافة إلى هنري كوربان وسيد حسين نصر، وجلال الدين الاشيتاني وحده السيد حسن زاده آملي يعتبر ان ابن سينا قائل

بأصالة الوجود على اعتبار حتى القائلين بأصالة الماهية هم قائلون بأصالة الوجود حتى لو انكروا ذلك.

عنوان المحاضرة كان يلزم الكاتب، ان تدرس الطبيعة عند الملا صدرا وفيها يتم درس السفر الأول الذي يتناول الجوهر العلة الحركة المعلول الحركة الجوهرية، ولكن هذا ما لم يتناوله الكاتب.

الفهرس